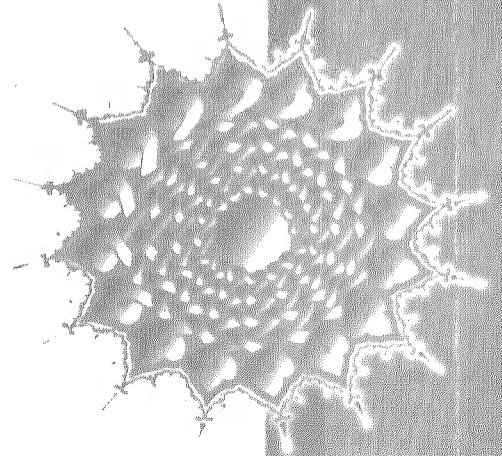


الدكتور جمال مرزوقي

الفلسفة الإسلامية

بين الندية والتبعية

دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع



اهداءات ٢٠٠٣

الدكتورة/هدى سعد

جامعة عين شمس-القاهرة

الدكتور جمال المرزوقي

الفلسفة الإسلامية

بين الندية والتبعية

دار الهدى
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

تقديم :

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه، وبعد:

فنعترف - بداية - أنه ليس كل ما يأتينا من الغرب شراً ومؤامرة، ولا أحد ينكر أن لدى الغربيين العديد من "القيم العلمية" الجديرة بالاحترام والافتداء، من الانضباط إلى الإتقان وحسن الإدارة واحترام الوقت، ولكن كل هذه النجاحات الغربية في كفة وفشلهم الذريع في الجانب الاجتماعي والإنساني في كفة أخرى. ومن المدهش أن عملية النقل والتقليد للغرب في بلادنا تركز على اقتباس القيم الاجتماعية التي هي أفضل ما عنده وأسوأ ما أنجز، الأمر الذي جعل عملية الاقتباس في هذه الحالة تصب في خانة الخصم من رصيدنا، لا الإضافة إليه.

وكانت النتيجة أن فقدنا ثقتنا بأنفسنا، واستهوتنا مظاهر التقدم المادي في العالم الغربي، وانبهرنا بأشكال البذخ والترف التي نشاهدها، وتبيحها لنا محطات التلفزيون الأجنبية، فطمحنا أن نكون مثلهم إذا ما حاكيناهم فيما يقولون ويكتبون.

والمشكلة التي تكمن وراء الخلل في بنياننا القيمي، وبالتالي وراء تآكل أو انقراض العديد من القيم الإيجابية في مجتمعاتنا، ليس الغرب مصدرها، ومن ثم ينبغي ألا نتوجه إليه باللوم أو الاتهام، مشكلة مجتمعاتنا الإسلامية تكمن فيما تعانيه من هزيمة حضارية، أفرزت حالة من الاتبهار بكل ما عندهم، والازدراء بكل ما عندنا، وفي حالة كهذه يصبح الغرب نموذجاً ويغدو "اللاحق به" هدفاً ومقصداً، وأصبحنا نعالج أمراض المجتمع من "صيدلية الآخر" على حد تعبير مفكر الجزائر الكبير مالك بن نبي.

ولست من أنصار الانغلاق والانكماش حول الذات، ولست من المتعصبين ضد الأجانب أو دعاة التخوف من الغرباء، وأرى ضرورة الانفتاح الدائم على كل الشعوب وتبادل الخبرات والمعارف، ولكن الفارق كبير بين الانفتاح والانصياع، بين الندية والتبعية، بين الاعتزاز والثقة بالذات وإيجابية الانتماء والحمية للدين والوطن والتربة، وبين الذوبان والتلاشى فى الآخر .

والتحدى المصيرى الذى تواجهه مجتمعاتنا الإسلامية، وخاصة الشباب، يتلخص فى السؤال: كيف يمكن التعامل مع ظاهرة "العولمة" دون انطواء على الذات، وفى الوقت نفسه دون "تهميش" أو "ذوبان فى الآخرين"، وليس خافيا علينا أن "العولمة" تهدف إلى الهيمنة والسيطرة من قبل الآخر المتقدم، ووفق منطق الغرب الأمريكى على وجه الخصوص، ونحن مطالبون بالدفاع عن هوياتنا وخصوصيتنا إبتداء من الثقافة إلى الاقتصاد ضد مخططى "الهيمنة على العالم" وتفريغهم من "المعنى" .

وليس خاف علينا أيضا، أن الاستعمار اليوم أصبح استعمارا اقتصاديا وثقافيا وفكريا ولغويا أيضا، وكم من دولة مستقلة فى الظاهر، ولكنها فى الحقيقة مجرد "دمى" تحركها الأصابع الأجنبية من خلف الستار، وصل بها الحال إلى حد إهمال لغتها وقبلها دينها وحضارتها وثقافتها، لأن أفرادها غارقون فى بحر التشبه والتقليد والتشويه وهذا كله يودى إلى تلاشى هويتنا وشخصيتنا وكياننا .

وفى كتابه "أمريكا طليعة الانحطاط" يحلم "روجيه جارودى" بالقضاء على هذه الهيمنة الاقتصادية والاعتداءات الثقافية، يقول: أن السياسة الوحيدة العتى لها مستقبل هى السياسة التى تجد حلا لمشكلاتها الرئيسية وهى البطالة والهجرة والجوع والتهميش فى العالم، مع كل نتائج تلك

المشكلات أخلاقيا وثقافيا، والتنمية على الطريقة الغربية - والكلام ما زال لجارودي - لن تحل شيئا من مشكلاتنا الحيوية، فهي تقوم على الإنتاج أكثر وأكثر، وبأقصى سرعة لأى شيء، مفيدا وغير مفيد أو مضر أو حتى قاتل (كالمخدرات والسلاح)، وزيادة الإنتاج هذه لم تكن بذات فائدة لمجموع الإنسانية، بل أفادت مالكي وسائل الإنتاج وحدهم، الأمر الذى جعلنا نعيش فى عالم محطم بين الشمال والجنوب، بين الذين يملكون والذين لا يملكون، وإليك طرفا من إحصائية يظهر مدى اتساع الفجوة بين الشمال والجنوب.

يسيطر ٢٠% من سكان العالم على ٨٠% من موارد العالم الطبيعية،
يسيطر ٢٠% من الأغنياء فى العالم على ٨٣% من الدخل العالمى،
بينما يملك ٢٠% من الفقراء ١,٥% فقط.

ونتيجة لهذا الحطام يموت ٤٠ ألفا من البشر كل يوم من الجوع أو سوء التغذية، والفجوة تزداد اتساعا. أضف إلى ذلك أن هؤلاء المدافعين عن حقوق الإنسان، إلى جوار جرائمهم ضد الإنسانية، يسجلون الأرقام القياسية العالمية فى تعاطى المخدرات، وانتحار المراهقين وعدد الجرائم والفساد، وعلى الرغم من الانتعاش غير العادى للاقتصاد الأمريكى بصورة لم يسبق لها مثيل منذ ثلاثين عاما، فإن دراسة أمريكية أكدت وجود ٣٥ مليون أمريكى تقريبا ينامون جوعى لعجزهم عن تدبير نفقات الطعام، والكثير من الجائعين فى أمريكا من الأطفال الصغار الذين يعجز ذوهم عن تدبير تكاليف إطعامهم.

وهذا الكتاب (فكرنا الإسلامى وثقافة الآخر) يطرح بعض الرؤى التى قدمها مفكروننا فى حوارهم مع ثقافة الآخر، أملا فى الوصول إلى كيفية يمكن بها التعامل مع هذه الثقافة، أو إن شئت قلت مع "العولمة"، دون "انطواء على الذات"، وفى الوقت نفسه دون "تهميش" ودون "نوبان فى

الآخرين"، كيفية تبرز مفردات الاعتزاز والثقة بالذات وإيجابية الانتماء والحمية للدين والوطن والترربة .

وأنت واجد في فكرنا الإسلامى، أكثر من رؤية قدمت لنا "نموذجاً" لكيفية التماز مع ثقافة الآخر، فهذا، على سبيل المثال، الكندى (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م)، أول فيلسوف عربى سواء بالمعنى العرقى الخاص أو بالمعنى الثقافى العام، انفتح على تيارات المعرفة المختلفة، وبجراحة تستأهل التقدير فى تلك الحقبة الأولى من احتكاك الحضارة الإسلامية العربية بتحضارات تختلف عنها فى المعارف، وفى نمط الحياة، وفى النظرة إلى الوجود . وحافظ الكندى مع انفتاحه هذا، على مفردات أصالته كمفكر عربى مسلم، وإليك بعض الشواهد التى تؤكد ذلك، منطلقاته مثلاً فى إثبات حدوث العالم، إسلامية خالصة، واقتصر الجانب الفلسفى عنده على الأشكال الاستدلالية التى استخدمها فى محاولة إثبات الخلق من العدم بالطريق الفلسفى، ولك أن تتأمل رسالته "الفاعل الحق الأول والفاعل الذى هو بالمجاز"، وأيضاً استخدامه لمصطلحى "المثل" و "المحرك الأول"، انتهى فى الرسالة إلى أن العالم مبدع عن مبدع، وأن المبدع تبارك وتعالى يحفظ ويرعى ويعتنى بالكائنات، وهذا يتسق مع التصور الذى يمكن أن نخرج به من آيات القرآن الكريم، وفى تناوله لمصطلحى "المثل" و "المحرك الأول" تجد أن الوجود الثابت المنزه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكانى والزمانى، ينحصر عنده فى موجود واحد هو الله تعالى، ولكنه يتعدد - عند أفلاطون - بقدر ما فى العالم الحسى من أنواع، أو من أشياء تتطوى تحت هذه الأنواع، وتجد أيضاً أن "المحرك الأول" عند الكندى موجد العالم عن عدم، ومسئول عن رعايته وحفظه والعناية به، الأمر الذى لا تجده فى محرك أرسطو الأول .

وهكذا فأنت تجد في آراء الكندي المتعلقة بقضية الحدوث، شواهد واضحة على أنه لم يكن ناقلًا عن سواه من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها ما يلائم آراءه، وعدل عن ما يخالفها، أضف إلى ذلك، أنه في حديثه عن "الوحدانية" يعبر عن الروح الإسلامية، بمعنى أنه يعتمد على الآيات التي تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه تعالى ليس كمثله شيء، وتجد أن حديثه في الوحدانية والواحد يختلف عن حديث أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ولك مراجعة مضامين حديث الأول عن "مثال الخير" والثاني عن "المحرك الأول" والثالث عن "الواحد" لتلاحظ هذا الاختلاف بوضوح.

والغزالي (ت ٥٠٥ هـ) هو الآخر يقدم لنا نموذجًا لكيفية التعامل مع ثقافة الآخر، فهو مفكر توسعت ثقافته وتعددت معارفه، فافتتح على الثقافات المتعددة الموجودة في عصره، أخذ منها النافع، وترك، بل وانتقد الضار منها بقوة، وكان معياره في الأخذ والترك، دعوة الإسلام الواضحة إلى ضرورة الأخذ بكل نواحي المعرفة، وبما يعود بالنفع على الجميع، ولا يتعارض مع روجه وجوهره، والذي قام به الغزالي يمثل - في رأينا - سر أصالته وقوته وجاذبيته.

ورحم الله الإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) الذي انتهى إلى أنه بإمكان المسلمين أن يلحقوا بركب التقدم الأوربي وذلك بممارسة التفكير العقلي وتبني العلوم الأوربية، وهي العلوم التي أسهم فيها المسلمون أنفسهم في الماضي، دون السماح بالنيل من العقيدة الإسلامية.

ونموذج ثالث لكيفية التعامل مع ثقافة الآخر، يقدمه لنا بديع الزمان سعيد النورسي (١٢٩٤ هـ / ١٨٧٧ م - ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م)، درس في ظل منهجية التعليم في زمانه علومًا شتى، هي مسالك متنوعة لإيصال

الإنسان إلى الله الخالق سبحانه وتعالى، غير أنه لم يفتتح بأي طريق من الطرق في دعوته لإنقاذ الإيمان، واتبع طريق القرآن وحده لأنه أقرب الطرق إلى إثارة الفطرة الإنسانية، وتحريك العقول الباحثة عن الحق، والقلوب العامرة بالتوثب الدائم.

وقضية الإسلام الملحة عند النورسي، ليست قضية صراع سياسى يمكن أن يغلب فيه، أو أن يكون مغلوبا، إنما هي قضية صراع حضارى رهيب، لا يمكن أن يغلب فيه الإسلام، إذا عرفه العالم على حقيقته، واعتقده وآمن به، لذا فهو يرى أن أوروبا التى تمثل قمة حضارة اليوم يمكن أن تخفى فى رحمها جنين الإسلام، إذا فهمته واستوعبته، وأن هذه الرحم ستتشقق عن هذا الوليد يوما ما ليدرج فى أحضان الغرب وينمو ويكبر ويبلغ أشده.

وهكذا فأنت ترى أن كلا من الكندى والغزالي والنورسي، احتفظ برأسه فى طوفان الجديد الوافد، لأنه كان يؤمن بأنه غنى فى ذاته، وأنه يملك شيئا أصيلا، وأن له حضارته وجذوره وعطاءه.

والله أسأل أن يوفقنا إلى ما فيه الخير، وهو ولى التوفيق.

القاهرة - مدينة نصر فى:

١٦ من ذى الحجة ١٤٢١هـ

١١ مارس ٢٠٠١م

جمال المرزوقى

الفصل الأول

مشكلة خلق العالم عند المعتزلة والأشاعرة

ويشمل:

(أ) تمهيد.

(ب) "ثبوتية المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة.

(ج) "حدوث العالم" عند الأشاعرة.

(١) تمهيد

قسم المعتزلة الموجودات قسمة ثلاثية: قديم، ومعدوم، ومحدث، بينما قسمتها الأشاعرة قسمة ثنائية: قديم، ومحدث، والمعدوم عند المعتزلة هو ماله حظ من الوجود، وأن الله تعالى خلق الأشياء لا من لا شيء، وإنما من شيء هو المعدوم، وهو الممكن الثابت الذي يجوز أن يوجد، فليس الخلق ما كان بعد أن لم يكن، وإنما ما كان بعد أن كان، أى انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية^(١).

ومن هنا نشأ خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول مفهوم الشيء، هل هو الموجود كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، أم هو المعلوم كما ذهب المعتزلة، ويشير الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) إلى هذا الخلاف بقوله:

" والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، بينما يذهب المعتزلة إلى أن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد، فالثبوت عندهم أعم من الوجود"^(٢).

" فالأشاعرة جعلوا الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات، بينما الثبوت عند "المعتزلة" أعم من الوجود العيني.

ويؤكد هذا الاختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشيء تفرقة الأشعرى (ت ٣٢٤هـ)^(٣)، بين: الأشاعرة الذين لا يتبوتون الحمل إلا لما هو موجود

(١) الدكتور يحيى هويدى: "محاضرات في الفلسفة الإسلامية" مكتبة النهضة، ١٩٦٦م، ص ٩٩-١٠٢.

(٢) الشهرستاني: "نهایة الإقدام لى علم الكلام"، ص ١٥٢.

(٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين ١، ج-٢، ص ١٨٠-١٨١.

وجوداً عينياً فى الخارج، والمعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العينى والذهنى معاً.

معنى ذلك أن "الشيء" لدى الأشاعرة مرادف للوجود، ومن ثم فإن "المعدوم" عندهم يعنى "اللاموجودات"، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود أى أنه يمكن الإخبار أو الإسناد لموضوع هو فى الحال 'معدوم'. وقد أدى هذا الخلاف حول مفهوم الشيء إلى اختلاف المعتزلة والأشاعرة حول مشكلة "خلق العالم"، فبينما مالت المعتزلة إلى القول "بالقدم" على أساس أن "المعدومات" قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها، وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى، وعلى هذا 'فالخلق' عندهم هو 'منح الوجود للمعدومات'، أى انتقال الموجود من "الشينية" إلى "الجسمية".

نقول بينما ذهبت المعتزلة إلى القول "بالقدم" ذهب "الأشاعرة" إلى القول "بالحدث"، على أساس أن الموجود فقط هو الشيء وليس المعدوم، فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالشيء يكون بعد أن كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء من لا شيء.

وهذا الفصل تفصيل لراى كل من المعتزلة والأشاعرة حول "مشكلة خلق العالم".

(٢) شينية "المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة

ذهبت المعتزلة إلى أن المعدوم "شيء ثابت، وهم يقصدون المعدوم الممكن، إذ أنهم قد ذهبوا إلى تقرير ثبوته تمييزاً له عن المستحيل الممتنع.

يقول ابن حزم: " وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل ولا تزال وأنها لا نهاية لها"^(١)

ويقول الشهرستاني موضحاً رأى المعتزلة فى أن المعدوم شئ:

"... والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن "المعدوم" شئ وذات وعين. وأثبت له خصائص المعلقة فى الوجود قبل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً. وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة. وخالفه جماعة، فمنهم من لم يطلق اسم الشيئية، ومنهم من امتنع عن هذا الإطلاق أيضاً مثل أبى الهذيل العلاف وأبى الحسن البصرى، ومنهم من قال إن "الشئ" هو القديم، وأما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع"^(٢)

ويذكر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) رأيهم مشيراً إلى أنهم قد قرروا:

"أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات، بل فى جعل تلك الذوات موجودة، وأنفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، وأنفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه"^(٣)

فنحن واجدون فى هذه النصوص أن "المعدوم" عند المعتزلة شئ، أى أن المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شئ، له وجود فى عالم آخر غير العالم

(١) ابن حزم: "الفصل"، ج٤، ص ١٥٣.

(٢) الشهرستاني: "نهاية الاقدام"، ص ١٥٩.

(٣) الرازى: "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، ص ٨٣.

الخارجي، وأن المعدومات قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها. وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي. وأن "المعدوم" ذات حقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات. الخلق إذا في مذهب المعتزلة هو منح الوجود للمعدومات^(١)

وقول المعتزلة "بشيئية المعدوم" يأتي من أنهم فرقوا بين الماهية والوجود، أي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق في الخارج، ويمكن ألا تتحقق، وبين الشيء من حيث وجوده في العالم الخارجي. وأيضا أنهم كانوا حريصين على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنة، وماهية الله تعالى، وعلى أساس أن ماهيات الممكنات أمور في قوتها أن توجد وألا توجد، فإذا وجدت فبفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل - وهو الله تعالى - وهذا هو معنى قولهم أن الممكن وجوده غير ماهيته. أما الله تعالى واجب الوجود، فوجوده عين ماهيته، ولذا لا يحتاج إلى فاعل يوجده^(٢):

ويذكر الشهرستاني أن المعتزلة أخذوا فكرة "شيئية المعدوم" عن الفلاسفة، يقول:

^(١) راجع الدكتور أبو العلا عفيفي: "الأعيان الثابتة" في مذهب ابن عربي، و"المعدومات" في مذهب

المعتزلة، ضمن الكتاب التذكري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٣ وما بعدها.

^(٢) يرى ريتشارد فرانك أنه لا يمكن النظر إلى المعدوم على أنه موجود بالقوة، لأن للموجود بالقوة استعدادا ذاتيا من أجل أن يخرج إلى الفعل، ولأن الوجود بالقوة يستوي مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معا بمبحث الوجود، ولكننا هنا بإزاء مجالين متباينين: معدومات أو تصورات في الأذهان تتعلق بالعلم وبمبحث المعرفة، وموجودات أو أعيان تتعلق بالإيجاد أو بمبحث الوجود.

Frank, Richard: The Metaphysics of created being according to Abu-L-Hudhayl Al- Allaf, p.46-49

"أنهم - أى المعتزلة - سمعوا كلاماً من الفلاسفة، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم"^(١).

وقد اتفق بعض الباحثين المحدثين مع هذا الراى، وقالوا أن المعتزلة قد تأثروا بهيولى أرسطو ومثل أفلاطون حيث أثبتوا المعدوم شيئاً^(٢) وتجدر الإشارة إلى أن آراء المعتزلة فى "المعدومات"، كان لها صدى فى نظرية ابن عربى الصوفى (ت ٦٣٨ هـ) فى "الأعيان الثابتة". ويقصد ابن عربى "بالأعيان" الحقائق والذوات أو الماهيات، ويقصد "بالثبوت" الوجود العقلى أو الذهنى، كوجود ماهية الإنسان، أو ماهية المثلث فى الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذى يقصد به التحقق فى الخارج، فى الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان، وأفراد المثلث فى العالم الخارجى.

ومعنى هذا أن ابن عربى حين يتكلم عن "الأعيان الثابتة"، إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات^(٣). فىرى ابن عربى أن المخلوقات التى تُطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى - وجودٌ سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه، صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة، المعدومة فى الوجود الخارجى، اسم "الأعيان الثابتة".

(١) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥٩.

(٢) الدكتور ألبير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة، ج٢، ص ١٣٢، الدكتور يحيى هويدى، "دراسات فى علم

الكلام والفلسفة الإسلامية"، ص ١٤٧-١٦٠، الدكتور زهدى جبار الله، المعتزلة، ص ٥٨-٥٩.

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفى: "الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات عند المعتزلة"، ص ٢٠٩.

وعلى هذا فليس "للأعيان الثابتة" وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا. هي حقائق ثابتة، ولكنها معقولة، هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي تتعين بها الذات في صور أعيان الممكنات، وليس في الوجود سوى الله سبحانه، أي ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. يقول ابن عربي^(١) :-

".. وهنا حارت الأبواب، هل الموصوف بالوجود، المدرك بهذه الإدراكات الحسية، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، أو حكمها تعلقاً ظاهرياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئى في المرآة - وهي في حال عدها كما هي ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً في مرآة وجود الحق، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ما هي عليه من العدم؛ أو يكون الحق الوجودي ظاهراً في تلك الأعيان وهي له مظاهر، فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها، فيقال قد استفادت الوجود، وليس إلا ظهور الحق فيها، وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه، والآخر أقرب من وجه آخر، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات، غير أنها في الحكيم معدومة العين، ثابتة في حضرة الثبوت. وليس هذا الحكم إلا لأهل هذا الطريق (أي الصوفية). وأما غيرهم فإنهم على قسمين: طائفة تقول لآعين للممكن في حال العدم، وإنما تكون له عين إذا أوجده الحق - وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وطائفة تقول إن لها (الممكنات) أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم يكن، وما لا يمكن وجوده (في الخارج) كالمحال فلا عين ثابتة له، وهم المعتزلة"

(١) ابن عربي: "الفتوحات المكية"، دار صادر، بيروت، ج٤، ص ٢٦٩-٢٧٠.

وابن عربى فى هذا النص يرى أن الأشاعرة ينكرون أن للممكنات أعياناً فى حال عدمها؛ وإنما تكون عينا عندما يوجد الله تعالى، بعبارة أخرى ينكرون وجود ماهيات الممكنات فى العالم المعقول. أما المعتزلة فيقول إنهم يقولون إن للممكنات أعياناً قبل حدوثها، وأنها هى التى توجد (أى تتحقق فى العالم الخارجى) بعد أن لم تكن.

وقد أدى حديث المعتزلة عن "شيئية المعدوم" ببعض الباحثين إلى الاعتقاد أنهم - أى المعتزلة - أميل إلى القول "بقدم العالم"، فمن القدامى نذكر عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) يقول:

"قال المسلمون: خلق الله عز وجل الشئ من لا شئ، وقالت المعتزلة: إنه خلق الشئ من شئ، فاضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدى إليه، ثم يعلق على ذلك بقوله: كأنهم أضمروا قدم العالم، ولم يجسروا على إظهاره، فقالوا بما يؤدى إليه"^(١)

وكذلك ذكر الإسفرايينى (ت ٤٧١ هـ): أن قولهم بأن المعدوم شئ، تصريح منهم بقدم العالم^(٢).

ومن الباحثين المحدثين، يقول ماكدونالد: "إن الشئ سواء فى حال وجوده أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية، وأن الله بخلقه له لا يضيف إلا صفة واحدة له هى صفة الإيجاد فينتقل من معدوم إلى موجود، وفى هذا اقتراب من القول بقدم المادة"^(٣).

(١) البغدادي: "أصول الدين"، ص ٧١

(٢) الإسفرايينى: "التبصير فى الدين"، ص ٤٧.

(٣) Macdonald: Development of Muslim theology, New York, 1903, p. 159.

وإلى نفس المعنى ذهب كل من زهدى جار الله^(١) والدكتور البير نصرى نادر^(٢) والدكتور يحيى هويدى^(٣) على أساس أن أثر الفاعل عر وعلا - عند المعتزلة - ليس سوى المرور بالمعدوم الممكن من إمكان الوجود إلى الوجود، دون أن يعنى ذلك أن الفاعل يمنح الموجودات ما هيتها. ولكن الدكتور أحمد محمود صبحى^(٤) له رأى آخر حول هذا الموضوع يلخصه فى قوله:

"إنه لا متعلق إطلاقاً لمشكلة "شيئية المعدوم" بمبحث الوجود بل إنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلة لها على أى نحو من الأنحاء بقديم العالم، وأن المعتزلة قد فرقوا تماماً بين إثبات الشيئية للمعدوم - أو بالأحرى للتصورات العقلية - وبين مبحث الوجود، فالصفات الذاتية للجواهر والأعراض هى لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، إذ يمكننا أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً أو ذاتاً، ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر، والمخلوق المحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذ كان فى نفسه ممكن الوجود. وبضيف قائلاً: إن الذى أدى بالمعتزلة إلى الخوض فى مشكلة "شيئية المعدوم" قولهم بأزلية العلم الإلهى، أى أن الله تعالى عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو خلقه لها، معنى هذا أن المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية، ولكنها حقائق بالنسبة

(١) زهدى جار الله: "المعتزلة"، منشورات النادى العربى، يافا ١٩٤٧، ص ٥٩-٦٠.

(٢) الدكتور البير نصرى نادر. "فلسفة المعتزلة" - جزء ١ نشر دار الثقافة ١٩٥٠ الجزء الثانى

(٣) الدكتور يحيى هويدى: "محاضرات فى الفلسفة الإسلامية"، النهضة، ١٩٦٦، ص ٩٩-١٠٢.

(٤) الدكتور أحمد محمود صبحى. "فى علم الكلام" مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م،

الى علم الله وكان أخرى بالأشاعرة ان يسموها معلومات طالما أنها تتعلق بالعلم، لا معدومات" لأن هذه تتعلق بالوجود. الامر الذى أدى الى تشييع حُصوم المعتزلة من الأشاعرة من جهة وإلى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى، ولا حرج على المعتزلة أن سموها هذه "المعلومات" قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددوا تعريف الشئ بأنه ما يخبر عنه، ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له.

(٢) "حدوث العالم" عند الأشاعرة

تنقسم الموجودات عند الأشاعرة إلى قسمين: قديم ومحدث، والأولى تطلق على الله عز وعلا، والثانية تطلق على العالم. فهم يقررون فى حسم ووضوح أن الله تعالى هو القديم الواجب بذاته المتفرد بسرمديته لا يشاركه أحد فى أزليته، أمّا العالم فهو كل موجود سوى الله تعالى، وهو - أى العالم - ممكن حادث، وهو أجسام مؤلفة من جواهر وأعراض، وهو كائن بعد أن لم يكن، أحدثه الله تعالى من عدم محض^(١) والمتصفح للقرآن الكريم يرى أنه يقرر فى وضوح لا لبس فيه الثنائية بين الله تعالى والعالم^(٢)، وقد عبّر الأشاعرة عن هذه الثنائية قائلين:

^(١) راجع، الجوينى، "العقيدة النظامية"، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا، ص ١٦، الإسرائيلى، "التبصير فى الدين" تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثرى، الأمدى: "غاية المرام"، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ص ٢٤٧، أبو البركات البغدادى. "المتبصر فى الحكمة" ج ٣، ص ٢٨. الطوسى "الدخيرة" تحقيق الدكتور رضا سعادة، ص ٧٥ طوينى "الشامل"، تحقيق الدكتور على سامى النشار وآخرون، ص ١٣٩

^(٢) الدكتور أبو الوفا الفتازانى، "الإنسان والكون فى الإسلام" دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ م.

"ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته"^(١)، "وكل ما في الكون سوى الله جواهر وأعراض"^(٢)، وقد أوجده الله تعالى على سبيل الإختراع والإبداع^(٣)، وإحداث الشيء من لا شيء بمعنى إخرجه من العدم إلى الوجود^(٤) ونجد هذه المعاني واضحة عند الأشاعرة، فالباقلاني (ت ٤٠٣ هـ —) يذهب إلى القول بأن الموجودات على قسمين: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، فيقول:

" القديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل وقد يكون مستفتح الوجود، دليل ذلك قولهم: بناء قديم يعنون به أنه الموجود قبل الحادث، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية، وهو المحدث المؤقت الوجود، وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفات ذاته، لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها، فيقال إنه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت والله يتعالى عن ذلك"^(٥).

ثم يعرف الباقلاني المحدث تعريفاً استفاده من مدلوله اللغوي، يقول:

(١) ابن حزم، "الفصل"، ج ٥ ص ٩٩.

(٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٠ - ٩١، ج ٥، ص ٤٩.

(٣) الإبداع في اللغة: إحداث شيء على غير مثال سابق. وله في الاصطلاح عدة معان: الأول: تأسيس الشيء على الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً، كالإبداع الفني، والإبداع العلمي، والثاني: إيجاد الشيء من لا شيء، كإبداع البارئ سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما هو إخراج من العدم إلى الوجود. (جمل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٣١، ٣٢، ٤٢، ٥٤١) ومفهوم الإبداع عند الفلاسفة هو الإيجاد (غير المسبوق بعدم، ويقابله الصنع الذي هو إيجاد مسبق بعدم، (التهانوي، كشاف إصطلاحات الفنون، ج ١، ص ١٩٣).

(٤) ابن حزم، "الفصل" ج ٣، ص ٦٤.

(٥) الباقلاني: "التمهيد" ص ٤١ وما بعدها.

"المحدث هو الموجود عن عدم، يدر على ذلك قولهم: حدثت بفلان حادث من مرض، أو صداع، إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحدث به حدث الموت، وإحداث فلان في هذه العرضة بناء، أي فعل مالم يكن من قبل^(١).
ويبين الباقلاني المراد بلفظ "العالم" وهو كل ما سوى الله تعالى من أجسام وجواهر وأعراض، فيقول:
"جميع العالم العلوي والسفلي لا يخرج عن هذين الجنسيتين، أعلى الجواهر والأعراض"^(٢).

وهذا ما ذهب إليه الجويني (ت ٤٢٨ هـ)، يقول:
"الجسم في اصطلاح الموحدين المتألف، فإذا تألف جوهران كانا جسماً، إذ كل واحد مؤلف مع الثاني"^(٣).

وينتهي الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إلى أن العالم بجملته كان ممكناً ثم أصبح "واجب الوجود بغيره" الذي هو (هذا الغير) الذات الإلهية. لأن الشيء لا يمكن أن يحقق لنفسه صورة لم تكن محققة له في وقت واحد من جهة واحدة، ولذلك فإن الله تعالى موجود، يقول الغزالي:
"إن الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجوداً ودواماً. والعالم بأسره ممكن الوجود، فيتعلق بواجب الوجود"^(٤).

ويرى الغزالي أن تعلق الكائنات بالله تعالى يختلف عن تعلق الكائنات بعضها ببعضها الآخر. فالعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة^(٥)، بمعنى أن كل

^(١) الباقلاني مرجع سابق.

^(٢) نفس المرجع، ص ٢٢.

^(٣) الجويني. "الإرشاد" ص ١٧، البغدادي "أصول الدين". ص ٣١ وما بعدها.

^(٤)، ^(٥) الغزالي "معارج القدس في مدارج النفس" ص ١٤٢ وما بعدها.

واحد منها يكون علة ومعلولاً. فالأب علة للابن، لكن الابن أيضاً علة فى كون الأب أباً وهكذا .. أمّا الله تعالى فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه. فهو سبحانه وتعالى فاعل لا منفعل، علة لا معلول، واجب بذاته، وليس واجباً بغيره، والله تعالى قبل أن يخلق العالم لم يكن ثم إلا هو سبحانه، بعبارة أخرى فإن الله تعالى واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد".

ويشير الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) إلى أن هناك فرقاً بين وجوب العالم بإيجاب الباري، وبين وجود العالم بإيجاد الباري، أما "وجود الشيء بإيجاد موجد" فصواب من حيث اللفظ والمعنى، وأمّا "وجوب الشيء بإيجاب الموجب" فخطأ، ذلك أن الواجب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه، وحينما جعل الفلاسفة "الواجب بغيره" "ممكناً بذاته" فكانهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض.

لقد استفاد العالم وجوده من المرجح، ولا يقال استفاد منه وجوبه، فإن الوجوب له أمرٌ عارض، ومن ثم يمكن أن يقال:

"وجد العالم بإيجاب واجب الوجود، فعرض له الوجوب، ولا يقال واجب بغيره ممكن بذاته، ذلك أن الواجب والممتنع طرفان، والممكن بواسطة بينهما لا هو بواجب ولا بممتنع، وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم، لقد انحرف كلامهم - الفلاسفة - بقولهم وجب وجود العالم بإيجابه"^(١).

فالقسمة العقلية تقتضى - فى رأى الشهرستاني - الحصر فى ثلاثة أقسام:

واجب وجائز ومستحيل، "فالواجب" هو ضرورى الوجود، "والمستحيل" هو الضرورى العدم، "والجائز" ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه، فإذا كان العالم ممكن الوجود بذاته، فذلك بإيجاد غيره لا بإيجاب غيره، ولا يصح أن

(١) الشهرستاني: "لماية الإقدام فى علم الكلام"، ص ٢١ وما بعدها.

يكون العالم "واجب الوجود" حتى لو اتصف أنه بغيره، لأن الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود الذاتى.

وهكذا نجد أن الوجود ينقسم عند الأشاعرة إلى ممكن وضرورى، وأن الممكن لا بد وأن يكون له فاعل، وهو الله تعالى (واجب الوجود)، وأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه، والجائز محدث وله محدث، كائن بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا جوهرأ، أحدثه الله تعالى من عدم محض.

وقد ذهب الأشاعرة إلى أن كل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً^(١).

والقول "بأن الموجود هو الشيء والشيء هو الموجود". معناه أنه لا يمكن أن يسمى شيئاً إلا الموجود، فالموجود فقط هو الشيء وليس المعدوم، فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالمعدوم ليس بكائن، إذ العدم لدى الأشاعرة لا يمثل أية فكرة، ولا يحوى أى وجود، فهو عدم حق بكل ما يمكن أن تحوى هذه الكلمة من نفي معنى الوجود. فالشيء يكون بعد أن كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء.

وعلى هذا فقد ساءى الأشاعرة بين قول (شيء) وبين الإثبات، وبين القول (ليس بشيء) وبين النفي^(٢).

ويفرق الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) بين المعلوم، والشيء، ويذكر أن المعلوم يتعلق بالموجود والمعدوم، وأن الشيء مفهومه هو الموجود الكائن الثابت؛

(١) الجوينى: "الشامل"، ص ١٢٤، الشهرستانى "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص ١٥١، الإيجى:

"المواقف"، ص ١٧.

(٢) الباقلانى: "الإنصاف"، ص ٢٦.

ويستدل على ذلك باستعمال أهل اللغة لفظ "شيء" في الإثبات، ولفظ "ليس بشيء" في النفي، فقول القائل: "ما أخذت من زيد شيئاً، ولا سمعت منه شيئاً، ولا رأيت شيئاً - نفى لمذكور، وقوله: أخذت شيئاً، وسمعت شيئاً، ورأيت شيئاً اثبات لمذكور" (١)

يفهم من ذلك أن الباقلاني استعمل لفظ الشيء في مدلوله اللغوي، وهو أنه إثبات لأمر، وعلى هذا فإنَّ المعدوم "منتفٍ" ليس بشيء في رأيه (٢). وفي رأينا أن التعريف الذي اختاره الأشاعرة للفظ "الشيء" أكثر توفيقاً مما ذهب إليه المعتزلة من أنه يساوي المعدوم. لأنَّ هذا الاختيار من جانب الأشاعرة قد انتهى بهم إلى إثبات حقيقة كبرى وهي قدرة الصانع عز وعلا، فالله تعالى قادرٌ وقدرته تتجلى في أن يصنع الشيء من العدم، وهذه القدرة لا يصح أن تكون خافية، بل إن من صفة القدرة أن تؤثر في مقدورها، وإثبات

(١) الباقلاني: "التمهيد"، ص ٤٠.

(٢) جدير بالإشارة أن المعدوم ينقسم عند الباقلاني إلى خمسة أنواع:

(أ) - معدوم ومحال متع لم يوجد ولن يوجد قط، مثل اجتماع النقيضين، وكون الجسم في مكانين، وما جرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبداً.

(ب) معدوم لم يوجد قط، ولا يوجد أبداً، ولكنه يصح ويمكن أن يوجد، وذلك مثل رد أهل المعاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه لا يفعله، وإن كان مما يصح فعله.

(ج) معدوم في وقتنا هذا، ولكنه سيوجد فيما بعد، كقيام الساعة، والجزاء من ثواب وعقاب، وغير ذلك مما أخبر الله تعالى أنه سيفعله.

(د) معدوم في وقتنا هذا، ولكن كان موجوداً في الماضي، وذلك كأفعالنا الماضية، مما وقعت في أمسنا ثم مضت وانقضت.

(هـ) معدوم تتساوى احتمالات أن يكون أو لا يكون، مثل ما يكون من حركة الأجسام، ويرجع ترجيح أحد الطرفين سواء باختيار الوجود أو العدم لتقدير الله تعالى.

(راجع الباقلاني: التمهيد، ص ٤٠ وما بعدها)

ذلك الأثر يكون بإثبات عملية الخلق من العدم إلى الكون والوجود، فلو كان الشيء شيئاً في العدم، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، لما أمكن أن يكون للقدره أثرٌ يصبح به هذا المعدوم موجوداً.

فالموجود عند الأشاعرة هو الموجود الحادث الذي يوجد من العدم، ولهذا الأمر أهميته إذ أن إثبات الوجود من العدم المحض هو أساس فكرة الحدوث لدى الأشاعرة، كما أنهم - الأشاعرة - يرون أن المعتزلة - بتعريفهم الشيء بالمعلوم، وليس الموجود - قد أثبتوا الشيء في العدم، لأنّ المعلوم قد يكون معدوماً أو موجوداً، ويصبح أثر قدرة الله في إثبات صفة الحدوث لا غير، وليس إيجاد الموجود من المعدوم، وقدرة الله تعالى لها أثر، مقدور ملموس.

"والحادث" عند الأشاعرة هو الذى لم يكن - ولو جزء من الثانية - مع الله منذ الأزل، ثم كان، معنى هذا أن يتقدم الفاعل (الله تعالى) على فعله (العالم) تقدماً زمنياً، أو أن شئنا قلنا أن يكون الله تعالى وحده، ثم يكون - تعالى - ومعه العالم. أى أن الأشاعرة أكدوا على الحدوث بالزمان.

ونجد فى نصوص الأشاعرة، ما يؤكد أنهم ذهبوا إلى القول بحدوث العالم مستتدين فى ذلك إلى أن الوجود ينقسم - كما قلنا - إلى ممكن وضرورى، والممكن لا بد أن يكون له فاعل. ولما كان العالم مُمكنًا، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود.

يقول الأشعرى (ت ٣٢٤هـ): إنّ الدليل على أن للخلق صانعاً، هو أن الإنسان الذى فى غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقه، ثم لحماً ودماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأننا نراه فى حال كماله وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأ، ولا أن يخلق لنفسه جارحة، وفى

حال ضعفه ونقصانه يكون أعجز عن فعل ذلك، فدلّ هذا على أنه - الإنسان - ليس هو الذى ينقل نفسه من حال إلى حال، وأن له ناقلاً ومدبراً دبره على ما هو عليه. لأنه لايجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر.

فإن قالوا: فما يؤمنكم أن النطفة لم تزل قديمة؟ قيل لهم لو كان ذلك كما ادعيتم لم يجز أن يلحقها الاحتمال والتأثير ولا الانقلاب والتغير « لأن القديم لايجوز انتقاله وتغيره، وأن تجرى عليه سمات الحدث. فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام^(١).

فنحن واجدون فى كلام الأشعرى، أن الإنسان، كسائر الكائنات الأخرى، لم يكن شيئاً ثم كان، وأنه فى الانتقال من حال إلى حال، إنما ينمو ويتطور وينتقل من النقص إلى الكمال ومن الضعف إلى القوة. ومن المعلوم أن الإنسان لم ينقل نفسه من طور إلى طور، ومن حالة إلى أخرى، ولهذا وجب أن يكون هناك إله خالق، مبدع، هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو الذى يطور الإنسان وينقله من حالة إلى حالة أخرى وهكذا^(٢)

ويذهب الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) أن الدليل على حدوث هذا العالم، وبالتالي ضرورة وجود محدث له، هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد، بحيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال إلى آخر، وهذا يدل - فى رأى الباقلانى - على أنه (العالم) محدث لأن القديم ثابت لا يتغير ولا

(١) الأشعرى "كتاب النعم" الرد على أهل الزيغ والبدع" ص ٩٧-٩٩، نشرة حمودة غرابية، مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٥ م.

(٢) من الواضح أن الأشعرى قد اعتمد فى المقام الأول على القرآن الكريم فى قوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر فبارك الله أحسن الخالقين" (سورة المؤمن، آيات ١٢-١٤)

يسبيل وطالما أن العالم بأجسامه محدث فإنه محتاج إلى من يحدثه ألا وهو الله^(١)

وقد اهتم الأشاعرة منذ القرن الخامس الهجري على وجه الخصوص بإثبات حدوث العالم رداً على فلاسفة الإسلام - وعلى رأسهم ابن سينا - القائلين بقدم العالم.

فيقدم الجويني (ت ٤٧٨هـ) دليلاً على حدوث العالم يستند إلى المشاهدة الحسية، وهي عنده مصدر يقيني للمعرفة، يتضح من مشاهدة ما في العالم المحسوس من تغير الأجسام وتشكلها، وهذا يعني أنها تتصف بالجواز أو الأمكان لا الوجوب أو الضرورة، فإذا كان الجسم ساكناً فإنه من الجائز عقلاً تصوره متحركاً، وإذا كان مرتفعاً، فمن الممكن تقديره منخفضاً، وكل ما يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز، وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم.

"وإذا ثبت وجود المحدثات في وقت معين، فإن ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها، وإلا لممكن أن تكون قديمة كواجب الوجود، أو أن تظل قبل وجودها في حال العدم، فلا تخرج إلى الوجود، فجواز وجود الحادث لا يمكن أن يكون لذاته، وإنما لمعنى زائد عليه غير قائم به، فالحادث (الممكن) إذا مفتقر إلى المحدث (الواجب)"^(٢).

(١) راجع الباقلاني، "الإصناف"، ص ٣٠.

(٢) الجويني، "الشامل"، ص ٢٦٤. وهذا دليل يقترب من دليل الفلاسفة في استناد الممكن إلى الواجب، يضيفه الجويني إلى أدلة الأشاعرة التقليدية المستندة إلى استحالة وجود معلول لا عن علة على هذا يكون الجويني قد أفاد من الجو الفيلسفي بعد ظهور كبار فلاسفة الإسلام، كالفارابي وابن سينا

فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى، نفعها وضرها، خيرها وشرها،
والرب -تعالى- خالق لجميع الحوادث، مريد لما خلقه، قاصد إلى إبداع ما
اخترع^(١).

إنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكل حادث فالله
تعالى محدثه، والدليل على أنه منفرد بالإيجاد والاختراع أن الأفعال تدل على
علم فاعلها، ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو
كانوا خالقين لها محيطين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها^(٢).

وإذا كان الجويني قد اتجه بمسار المذهب الأشعري إلى معارضة
الفلاسفة القائلين بالقدم، فإن تلك المعارضة قد بلغت ذروتها لدى تلميذه أبي
حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)^(٣).

ويشير الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) إلى التباين بين الله تعالى والعالم من
حيث الوجود الزماني. إذ وجود الله تعالى ليس زمانياً ما دام لا تجري عليه
الحوادث، وتتعالى ذاته عن أحكام الزمان، بينما العالم ليس كذلك، ومن ثم
فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانياً،

(١) راجع، الجويني، "لم الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة" تحقيق الدكتور فوقيه حسين محمود،
ص ٩٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٣) راجع "تهافت الفلاسفة"، ص ٧ - ١٩. ومهما يكن من موقف الغزالي تجاه علم الكلام، فإنه -
الغزالي - احتفظ بالقضايا الرئيسية التي عاجلها الأشعري، ودافع عنها. لكنه يختلف عن تقدمه من
المكلمين بالطريقة التي عاجل بها هذه القضايا، وبالدجوء إلى منطق أرسطو للدفاع عنها، وهو أول
مكلم استعمل هذا المنطق، بعد أن كان الجويني قد شق طريقه دون أن يعبدها، فأصبحت طريقة
المحدثين، كما يسميهم ابن خلدون. وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بأجلى مظاهرها في "تهافت"
"الفلاسفة" وفي "الرد على الباطنية" - اللذين يعتبرهما الغزالي نفسه من جنس علم الكلام - كما
ظهرت في "قواعد العقائد" و "الرسالة القدسية".

ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أو الجهة بمعانيها الحسية أو المعية المكانية، فكذا لا يقبل وجوده تقدماً أو تأخراً أو معية زمانية^(١).

إن التساوق الزماني بين الله تعالى والعالم يؤدي إلى نتائج كلها باطلة، أولها: أنه يجعل من الواجب بذاته، والواجب بغيره موجودين متضايقين، كالأبوة والبنوة، فلا يكون لأحدهما وجود إلا بوجود الآخر، ومن ثم يصبح وصف البارئ بأنه واجب بذاته باطلاً.

وثانيها: أن يتساوق وجود الله بوجود العالم، فيصبح إما وجود الله زمانياً، أو وجود العالم ذاتياً، وإذا بطل ذلك، فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب.

وإذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته، لولا موجوده. فاستحقاق وجوده عرضي مأخوذ من الغير، واستحقاق عدمه ذاتي مأخوذ من ذاته، فهو إذا مسبوق بوجود واجب، ومسبوق بعدم جائز فتحقق له أول، والجمع بين ماله أول وبين مالا أول له محال. "فلا يستدعي حدوث العالم مادة تسبقه، وحينما يقال على العالم أنه وجد عن عدم أو بعد عدم أو يسبقه عدم فلا يعنى ذلك أن العدم شيء عنه وجد العالم"^(٢)

ويتابع الرازي (ت ٦٠٦ هـ) رأى الأشاعرة فى القول بحدوث العالم، ويرى أن كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدث، فيلزم أن كل ما سوى الله محدث. ولفظ الإيجاد عنده يعنى إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، فالله منفرد بالقدم، أما العالم وما فيه من أجسام فهو محدث، والمحدث إما أن يكون متحيزاً أو قائماً بالتحيز،

(١) الشهرستاني، "نهاية الإقدام"، ص ٨ وما بعدها، و"مصارعة الفلاسفة"، ص ١٠٦ - ١٠٨.

(٢) الشهرستاني، "نهاية الإقدام"، ص ٣٦.

أما الله تعالى فهو لا متحيز ولا قائم بالتحيز، والمتحيز إما أن يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم، أو غير قابل للانقسام وهو الجوهر، أما القائم أو الحال في المتحيز فهو العرض. والأجسام كلها متماثلة في أنها تشغل حيزاً، وفي قبولها الأعراض، وفي أنها حادثة.^(١)

ويعتبر المكلائي^(٢) من الأشاعرة المتأخرين (ت ٦٢٦ هـ) الذين تأثروا بالمنطق الأرسطي، واستخدموه للدفاع عن قضية "حدوث العالم". وقد قدم المكلائي - لإثبات حدوث - قياسين، صرح بصدد أولهما أنه "قياس حملي من الضرب الأول من الشكل الأول" ولم يذكر شيئاً عن طبيعة الثاني.

أما القياس الأول فهو:

كل موجود سوى الله تعالى فهو جائز بالنظر إلى ذاته

وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث

فكل موجود سوى الله تعالى حادث

وأما الثاني فهو:

العالم متغير

كل متغير حادث

العالم حادث^(٣)

(١) الرازي، المحصل، ص ٨٧ - ٩٧.

(٢) أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، ولد سنة ٥٥٠ هـ / ١١٥٥ م وتوفي سنة ٦٢٦ هـ / ١٢٣٧ م، أي أنه عاصر النصف الثاني من القرن السادس والرابع الأول من القرن السابع الهجريين، ومولده كان مع ميلاد دولة الموحدين أتباع ابن تومرت المتوفى سنة ٥٢٤ هـ / ١١٣٠ م. (راجع المكلاتي، كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور فوقيه حسين محمود، الطبعة الأولى، ١٩٧٧ م، دار الأنصار بالقاهرة، ص ١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦.

ويلاحظ القارئ أنه اعتمد في الأول على مفهوم "الجواز" بالنظر إلى ذاته، وهو مفهوم منطقي، وتناول في الثاني مفهوم "التغير" وقد ربطه بالقسمة المعهودة إلى جوهر وعرض. ونجده حريصاً في الدليل الأول على استعمال تعبير "السلف" عن العالم وهو كل موجود سوى الله تعالى. وفي الثاني استعمل لفظ "العالم" الذي صار حده عند السلف "كل جوهر وعرض".

ويرى المكلائي أن الموجودات على قسمين واجب وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى، وهو واحد، والثاني هو العالم، والمكلائي عندما قال في مقدمته الصغرى عن كل موجود سوى الله سبحانه وتعالى: "فهو جائز" بالنظر إلى ذاته، إنما أراد أن يبرز أن الجواز بالنسبة لما هو سوى الله تعالى صفة ليست بالعرض، وإنما هي مكونة لحقيقته، أي أنه لا يستغنى عنها، فهو في حاجة إليها بصفة مباشرة بينه وبينها، أي بين هذا الموجود وبين صفة الجواز^(١).

فهو جائز بالنظر إلى ذاته، أي بالنظر إلى حقيقته، وليس بالعرض، وبهذا يبرز منذ البداية نفيه القدم عن العالم.

وما أن يثبت "الجواز" للعالم حتى ينتقل إلى المقدمة الكبرى التي هي: "كل جائز بالنظر إلى ذاته حادث"

ويشرع مباشرة في إثباتها ببيان المقصود بـ "الجائز" فهو:

"الذي يتساوى فيه طرفا النفي والإثبات، ولا ميزة لأحدهما على الثاني بالنظر إلى ذاته"^(٢).

ولمّا كان "الجواز" يعني تساوى طرفي النفي والإثبات في الموجود العيني هذا، فهو إذاً محتاج منطقياً في وجوده إلى مخصص.

(١) المكلائي: "باب العقول" ص ٢٤ من النص.

(٢) نفسه، ص ٦٦

والمخصص هو المثبت للوجود بدلا عن العدم^(١).

وينتهي - المكلائي - إلى أن الأحداث هو تعلق الفعل بالوجود، أي إيجاد الشيء في ذلك الوجود المسبوق بالعدم^(٢).

وهكذا نجد أن الأشاعرة قد أكدوا على القول بحدوث العالم مستنديين في ذلك إلى قسمتهم الموجودات إلى قسمين، واجب وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى، والثاني هو العالم، الأول "ماليس له أول ومفتتح" والثاني "ماله أول ومفتتح"، وأن الجواز بالنسبة للعالم صفة ليست بالعرض، وإنما هي مكونة لحقيقته، أي أنه لا يستغنى عنها، وبالتالي فالعالم بحاجة مستمرة إلى موجد، مخصص، إلى الله سبحانه وتعالى، الذي ينقله من العدم إلى الوجود.

فكون الشيء ممكناً عند الأشاعرة يعني كونه مسبقاً بالعدم، فالممكن هو ما يجوز أن يوجد أو لا يوجد، وهذا المعنى يستدعي كونه مسبقاً بالعدم، وإلا لم يكن ممكناً بل واجباً، إذ أن الممكن في حال وجوده لا يكون له الوجود، لأن ذلك يجب له بذاته، بل لقد افتقر في وجوده إلى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم، فالممكن إذاً مسبقاً بموجده، إذ لولاه ما وجد، كما أنه مسبقاً بعدم ذاته^(٣).

والممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجوده مع واجب الوجود بذاته، فلا يجوز أن يكون وجودهما معاً زمانياً، لأن واجب الوجود بذاته، لا تكون رتبته كرتبة الممكن، والله تعالى واجب الوجود بذاته، ولم يكن معه شيء^(٤).

(١) نفسه، ص ٦٦.

(٢) نفسه، ص ٦٩.

(٣) راجع الغزالي، "الاقتصاد في الاعتقاد"، ص ٢٠، الرازي "المحصل"، ص ١٠١، الشهرستاني، "نهاية

الإقدام"، ص ١٢٠.

(٤) الشهرستاني، "نهاية الإقدام"، ص ١٩.

وإذا كان الأشاعرة قد أكدوا على القول بحدوث العالم، فإنهم - وخاصة منذ القرن الخامس الهجري - قد رفضوا قول فلاسفة الإسلام بالفيض.

فيصف الفارابي وابن سينا خلق العالم بأن الله تعالى الواحد الواجب الوجود بذاته يعقل ذاته، فيفيض عنه موجود واحد هو العقل الأول، الذي يتضمن وجوباً من حيث هو واجب بالله تعالى، وإمكاناً لكونه ممكناً في ذاته، وعندما يعقل ذاته من حيث أنه واجبٌ بغيره يصدر عنه نفس الفلك الأول، وعندما يعقل ذاته من حيث إمكانه يصدر عنه جسم الفلك الأول، وهكذا في العقل الثاني والثالث والرابع، إلى أن يصدر العقل العاشر أو العقل الفعّال الذي يهيمن على عالم الكون والفساد أو عالم ماتحت فلك القمر^(١)

وهذا الخلق الفيضي أزلي، فالله تعالى علة قائمة في الأزل، فما يفيض عنه أزلي أيضاً عند الفلاسفة، وذهب الفلاسفة أيضاً إلى القول بأن وجود العالم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً، كما تلزم عن العلل معلولاتها، وكما أن الشمس يلزم عنها صدور الضوء^(٢).

وقد ذهب الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إلى أن العالم، على ضوء رأي الفلاسفة القائلين بالفيض أو الصدور - لا يمكن أن يعد فعلاً لله تعالى، لأنهم ذهبوا إلى أن هذا العالم بجملته صادرٌ عن الله بواسطة من حيث أن العالم متكرر والله واحد، ولا يمكن في رأي الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد، وعلى ذلك ذهبوا إلى أن الواحد (الله) لا يصدر عنه إلا واحد، الذي هو العقل الأول. ولما كان هذا الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، فإنه يصدر عنه العقل الثاني، ثم الثالث وهكذا إلى العاشر، ثم النفس، ثم الصورة،

^(١) الفارابي، "المدينة الفاضلة" ص ٢١ - ٢٣، ابن سينا، "النجاة" القسم الإلهي، ص ٢٧٣ - ٢٧٨.

"الإشارات والتبهيّات" ج ٣، ص ٦٤٨، ٦٦٠.

^(٢) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٣. النجاة، القسم الإلهي، ص ٢٧٦، ٢٥١.

ثم الهيولى، ومن هنا تبدأ الكثرة، وهذا القول - فى رأى الغزالى - ينفى عن الله تعالى كل حرية وإرادة لأن مبدأ الفيض صورة مباشرة للقول بأن الله تعالى يفعل بالطبع لا بالاختيار، فإله تعالى - وفق القول بالفيض والصدور - لا يملك - عز وعلا - إلا أن يصدر عنه العالم شاء أو لم يشأ. ولا يمكن أن يتصور الله تعالى دون فيض. ورأى الغزالى هو أن العالم حسب هذا التصور لا يمكن أن يعد فعلاً لله لأن من شروط الفعل أن يصدر عن فاعله بالارادة والاختيار.

ومن أجل هذا أكد الغزالى على القول بحدوث العالم، فالعالم حادث - كما أشرنا - بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأن إرادة الله تعالى تفعل كل ما فى العالم، وأن الإيجاد والأعدام بإرادة الله تعالى، فإذا أراد الله شيئاً أوجده، وإذا أراد أعدام شيء أعدمه، وهو فى كل ذلك لا يتغير جل شأنه، أنه سبحانه قادرٌ من الأزل وسيظل كذلك فصلة الله تعالى بالعالم، فى رأى الأشاعرة، ليست صلة طبع كصدور الأشعة عن الشمس، وإنما صلة إرادة، وإلا لما استطاع سبحانه أن يؤثر فى العالم بالإيجاد فى وقت أو فى حين دون آخر، فاختيار الله تعالى خلق العالم فى زمان دون زمان، وفى مكان دون مكان، إنما يدل على أن صانع العالم مريدٌ مختارٌ لا مطبوعٌ مقهورٌ على نحو ما تصوره الفلاسفة^(١).

وينتقد الرازى (ت ٦٠٦هـ) قول الفلاسفة أن "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" لما يترتب عليه من إبعاد العالم عن الله خلقاً وعناية وعلماً، يقول: "لأمانع من أن تكون للعللة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة، فالنقطة الأحادية الذات تكون بداية أو نهاية لخطوط كثيرة. كذلك يعقل واجب الوجود

(١) الجوينى، "الشامل" ص ٢٦٤.

المعقولات كلها مع تنوعها، انه لا يمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الاعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشئ الواحد^(١). ويربط الشهرستاني بين النصارى وفلاسفة الاسلام القائلين بصدور العقل الأول عن واجب الوجود قائلاً:

".. وكثيراً ما دار فى خاطرى أن الذى اعتقده النصارى فى الآب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من صدور العقل الأول عن واجب الوجود، أو صدور الموجب عن الموجب، وهو تعالى لم يوجب ولم يوجب، كما أنه لم يلد ولم يولد، وانما نسبة الكل إليه نسبة إلى الربوبية"^(٢) "إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً"^(٣).

(١) الرازى، "المباحث المشرقية" ج١، ص ٤٦٠ - ٤٦٨، وأيضاً "شرح الرازى على الاشارات والتبهيئات" ج١، ص ٢٣٥ - ٢٣٦، حيث يشير الرازى إلى امكان صدور كثرة عن واحد، وذلك لتعدد النسب والاضافات فى القابل.

(٢) الشهرستاني "نهاية الاقدام فى علم الكلام"، ص ١٧٩

(٣) سورة مريم، آية ٩٣.

الفصل الثانى

الكندى رائدا للفلسفة عند المسلمين

ويشمل:

- أ - تمهيد عن مكانة الكندى عند القدامى والمعاصرين .
- ب - "حدوث العالم" عند الكندى .
- ج - التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى .
- د - أدلة وجود الله عند الكندى .
- هـ - الوجدانية عند الكندى .
- و - السببية والعلية عند الكندى .

(أ) تمهيد حول (مكانة الكندي) في القدامى والمعاصرين :

هناك شبه إجماع بين المؤرخين القدامى والمعاصرين على أن الكندي (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) أول فيلسوف عربي سواء بالمعنى العرقي الخاص، أو بالمعنى الثقافي العام، فإن فضل الكندي في خدمة الحركة الفلسفية والكلامية الناشئة، في القرن التاسع الميلادي، ونضاله في مقاومة النفور الذي واجه به أبناء ملته تقبل المناهج الأجنبية أو تمثل المفاهيم الغربية، يؤهلانه بحق لاحتلال منزلة خاصة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي^(١).

وتكمن مكانة الكندي الفكرية الأساسية في انفتاحه على تيارات المعرفة المختلفة، وبجرأة تستأهل التقدير، في تلك الحقبة الأولى من إحتكاك الحضارة الإسلامية العربية بحضارات تختلف عنها في المعارف، وفي نمط الحياة، وفي النظرة إلى الوجود^(٢).

فيحدد المؤرخون القدامى ريادة الكندي الوحيدة بكونه أول من اشتغل بالفلسفة بين العرب وبين المسلمين فحسب^(٣).

(١) الدكتور ماجد فخري، "تاريخ الفلسفة الإسلامية" نقله إلى العربية الدكتور كمال البازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٧٤م، ص ١٠٧.

(٢) أنطوان سيف، "الكندي - مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية" الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٨٤.

وجدير بالإشارة أن الاشتغال "بالفلسفة" بالنسبة للمسلم - في تلك الحقبة - لم يكن أمرا سهلا يمر بدون إحراج. ومع ذلك وقف الكندي موقفا جريئا ضد رجال الدين الذين هاجموا المشتغلين بالفلسفة، وكونه أول المستلمين المشتغلين "بالفلسفة"، هو الذي حظى بالتفاته المؤرخين الأكاديميين، أكثر مما لفتهم مضمون مؤلفاته.

(٣) يقول عنه ابن النديم: إنه "واحد عصره في معرفة العلوم القديمة (أي اليونانية خاصة) بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب" (الفهرست، ٣١٥). ويقول عنه ابن أبي ليبة: "أول من عانى علوم الفلسفة في الإسلام" (عيون الأبناء، ج ٢، ص ١٧٨). ويقول صاعد الأندلس: "لا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به (أي علم الفلسفة) إلا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني (١) (الطبقات ٥٠٠، ص ٧٠). يقول ابن الفطحي "ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاونة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب (الكندي) هذا" (أخبار العلماء، ص ٢٤١ الخ).

ويؤكد هذا الرأي دارسُ معاصر بقوله: "والكندي هو بلا ريب أول مسلم عربي اشتغل بالفلسفة، التي كانت إلى عهده وقفاً على غير المسلم العربي"^(١).

أى التي كانت وقفاً على الفلاسفة السريان الذين هم أول من اشتغل "بالفلسفة" باللغة العربية، في ديار الإسلام؛ وكانوا في عملهم هذا يكملون تراثاً سريانياً مشرقياً في الفلسفة سابقاً لظهور الإسلام، واستمر مرافقاً لعصور الإسلام الأولى، إذ أن "الأثار القديمة ظلت تُنقل إلى السريانية، واستمر هذا العمل في ظل الإسلام جنباً إلى جنب مع التعريب"^(٢).

ويُفرد له أغلب الدارسين المعاصرين مكانة خاصة، مكانة "الأول"، في الفلسفة العربية عموماً، فحسين مروة مثلاً يرى أن الكندي "أوجد أول صياغة فلسفية لمفهوم إسلامي عن الله وعلاقته بالعالم"^(٣)، وإنه قد يكون قد قام "بالتخطي الأول للنصوص الجاهزة"^(٤) ووجه منظومة أفكار الكندي هو "وجه الفلسفة العربية كما ظهرت لأول مرة"^(٥)، والكندي هو "ممثل لأول حركة فلسفية منفصلة نسيباً عن حركة علم الكلام المعتزلي"^(٦)؛ "وثنائية الحقيقة في شكلها الأول ظهر في فلسفة الكندي"^(٧).

(١) مصطفى عبد الرازق، "خمسة أعلام من الفكر الاسلامي"، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، ص ٤١ وعبارة "اشتغل بالفلسفة" (اليونانية) تعني الدراسة والشرح لتأج الفلاسفة الإغريق في العلوم المختلفة، أكثر مما تعني التأليف والإبتكار.

(٢) كلود كاهن. تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. بيروت (دار الحقيقة) ط ٢، ١٩٧٧، ص ١٠٦. راجع في الفهرست (لابن النديم) اللائحة الطويلة بأسماء المؤلفات اليونانية التي نقلها إلى السريانية المترجمون الكبار أمثال: حنين، وابن ناعمة، وقسطا، وثابت، وغيرهم...

(٣) و (٤) حسين مروة، "الزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" ج ٢، ط ٥، ١٩٨٥ م، ص ٨٠.

(٥) نفسه، ص ٦٦.

(٦) و (٧) نفسه، ص ١٢٣، ٦١.

وعن تأويل الكندي للآية القرآنية: "النجم والشجر يسجدان". يقول فيليب حتّى: "هذا فتحٌ فى التفسير... فإنه مهّد السبيل للتفسير الرمزي للنصوص القرآنية"^(١)!

وينظر البعض، الكندي هو الرائد حقاً فى نحت الألفاظ الجديدة^(٢)، وهو أول من استخدم مصطلحي "الآيس والليس"^(٣). ويعتبر الكندي من البارعين فى المنطق، والأدلة على ذلك ليست قليلة^(٤) فللكندي كتب فى المنطق أكّذا ثبت ابن النديم، وله تفسيرات وشروح لكتب فى المنطق، وخاصة كتب أرسطو، ورسائله فى كمية كتب أرسطوطاليس... ' تدل على ذلك، ورسالة فى الفلسفة الأولى' (المكتوبة فى سن الشهاب) ذات منهج منطقي بارز ومميز، إذا يقول الكندي فيها: "ينبغي أن نقصد بكل

(١) فيليب حتّى: "مناور الفاربخ العربى"، ترجمة أنيس فريجة؛ مراجعة محمود زايد، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٩م، ص ٢٦٢.

(٢) جعفر آل ياسين، "فيلسوفان والذان الكندي والفارابي" دار الأندلس - بيروت، ١٩٨٠م، ص ٢٩.

(٣) حسام الدين الألوسى، "حوار بين الفلاسفة والمكلمين"، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٢٩.

(٤) لتأكيد مكانة الكندي الرفيعة فى علم المنطق، فإن من المؤرخين القدماء، وهاثية المحدثين، لم تُشر إلى رسالة الكندي فى "الردّ على النصارى" التى أبطل فيها تعليلهم، وذلك على "أصل المنطق" كما يقول فى مقدمة ردة. هذا النص فى المنطق، الفريد والمميز، يوجد فقط فى "مقالة فى تبين خلط أبى يوسف بن اسحق الكندي فى مقالته فى "الردّ على النصارى" التى ألفها يحيى بن عدى المنطقى النصرانى اليعقوبى فى شهر رمضان سنة خمسين وثلاث مائة" (أى ٩٦١م) ردّ فيها على الكندي، موضحاً رأى النصارى فى التخليط، "على أصل المنطق" أيضاً.

راجع: "دراسات فلسفية" مهدها إلى الدكتور ابراهيم مذكور، باشراف وتصدر الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م. مقال:

The philosopher Kindi and Yahya Ibn Adi on the Trinity, by Harry A. Wolfson, pp.49-64.

مطلوب ما يجب، ولا تطلب في العلم الرياضى إقناعاً، ولا في العلم الالهي حسناً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً ولا في أوائل البرهاناً^(١)

وفي الرسالة نفسها أيضاً مقاطع مستوحاة من "حوار برمنيدس" لأفلاطون، هذا الحوار الذي وُصف بأنه "بحث في المثل، من النوع المنطقي"^(٢).

وفي رسالته في إيضاح تنهاى جرم العالم يقول الكندي إن "من لم يتخرج في صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية..."^(٣) هو غرضة للظنون الخاطئة.

وبرأى الكندي، أن تعلم الرياضيات أولاً، والمنطق ثانياً... هو واجب قبل تعلم الفلسفة.

ويقف في الطرف المقابل لهذه الأحكام من يحدّد مكانة الكندي الفلسفية بشكل عام: "فهو مترجم أكثر منه فيلسوف"؛ وتعاني مؤلفاته من "انعدام المذهب الفلسفي المتماسك الأطراف".

(١) "رسائل الكندي الفلسفية" حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها ومقدمة عامة: الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة (دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد ومطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الأولى ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م - ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م؛ جزآن (وهذه المجموعة تضم ١٤ رسالة في الفلسفة و١١ رسالة في العلوم، وأغلبها موجود في مكتبة أيا صوفيا - إسطنبول، اكتشفها المستشرق الألماني هلموت ريد عام ١٩٣٢)، ص ١١٢.

(٢) راجع: الرسائل، ص ١٢٣ - ١٤٣. مثلاً يقول الكندي عن الصورة: "هي صورة واحدة من هذه الأشخاص" (الرسائل، ص ١٢٥). ويقول أفلاطون: "الصورة هي في كل من الموجودات الجزئية، مع كونها واحدة ومثالة".
"La forme est dans chacun des objects multiples, tout en étant une et identique" Platon. Parménide. 130c- 131b, V

(٣) الرسائل، ص ١٨٧.

وانطلاقاً من الفرضية التي تصف المعتزلة بأنهم أول من تلمس التفكير في الإسلام، يجعل بعض الدارسين الكندي "يقف على تخوم الفلسفة والكلام (الاعتزال)"^(١) إذ من المحتمل أن يكون قد اعتمد على تراثٍ كلامي^(٢) في آرائه حول وحدانية الله.

وكان أثر الكندي العالم، في الفكر الأوربي، أوسع مدى من أثره كفيلسوف. فإن رسالته "في اختلاف المناظر"، التي ترجمها جيرار الكريموني (توفي عام ١١٨٧م)^(٣) إلى اللغة اللاتينية، يعتبرها جورج سارتون من أهم مؤلفات الكندي على الإطلاق التي كان لها الأثر البارز على أكبر العلماء الأوروبيين في القرون الوسطى، مثل روجر بيكون البريطاني (توفي عام ١٢٩٤م)، ووتيلو البولوني (توفي عام ١٢٨٥م). ويقول بيكون عند كلامه على هذه الرسالة:

"إن الكندي والحسن بن الهيثم في الصف الأول بعد بطليموس"

ومما تجدر ملاحظته بكثيرٍ من الاهتمام كون فلاسفة الإسلام الكبار يتجاهلون الكندي تجاهلاً شبه تام. وليس في النصوص المنسوبة إليهم، والتي بحوزتنا،

(١) الدكتور ماجد فخري. "ابن رشد، فيلسوف قرطبة"، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠م، ص ٢٦-٢٧

(٢) الدكتور محمد عاطف العراقي، "مذاهب فلاسفة المشرق"، مصر (دار المعارف) الطبعة السادسة، ١٩٧٨م ص ١٠٠.

(٣) يحيى جيرار الكريموني (ت عام ١١٨٧م) أعظم المرحمين لمؤلفات الكندي إلى اللاتينية، فقد ترجم له ثلاث رسائل إلى اللاتينية انتشرت في الغرب، وكان من المعجبين بالكندي، يقول جيرار الكريموني: "إن الكندي خصب القرحة، وأنه واحد عصره في معرفة العلوم بأسرها. وإن إحاطته بكل أنواع المعارف تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده". (راجع على عبد الله الدفاعة. "العلوم البحتة في الحضارة العربية والإسلامية"، بيروت (مؤسسة الرسالة) ط ٢؛ ١٩٨٣م، ص ٧٢.

ما يُشير، ولو بشكل غير مباشر، إلى أن الكندي هو "رائد الفلسفة" في الإسلام؛ أو أنه هو من أوجد بالفعل "أول صياغة فلسفية لمفهوم إسلامي عن الله وعلاقته بالعالم" (١).

فمن بين المرات النادرة التي نقرأ فيها ذكراً صريحاً لاسم الكندي عند "الفلاسفة" الكبار، يكون ذلك لنقده، لا في مجال المواضيع الفلسفية العامة بل في مجال العلوم الوصفية (٢).

ويسقط ذكر الكندي عند الفارابي وابن سينا، وبخاصة عند الغزالي في كتاب "تهافت الفلاسفة" المخصص "لهدم" مذهب الفلاسفة (٣) الذين كفروا - في بعض آرائهم - بالإسلام، وكان "مصدر كفرهم - برأيهم - سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم..." (٤) ولكن الغزالي - مع اعترافه بوجود الكثير من المذاهب الفلسفية في الإسلام، والمفتونة جميعها بهذه الاسماء الهائلة - يحصر كلامه في الرد على اثنين من الفلاسفة فقط، هما الفارابي وابن سينا، متجاهلاً جميع ما عداهما، ومن بينهم الكندي، " فليعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب هذين الرجلين، كي لا ينتشر الكلام

(١) حسين مروة، "الزعات المادية"، ج ٢، ص ٨٠.

(٢) مثلاً: رأى الكندي في الأدوية المركبة، يتقده ابن رشد نقداً شديداً. راجع ابن رشد. كتاب الكليات. ط، المغرب ١٩٣٩م، ص ١٦١ وما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨.

(٣) اعتبر البعض أن تجاهل الغزالي للكندي يعود إلى أن "فيلسوف العرب" يقول بخلاف الفارابي وابن سينا، بحدوث العالم، وليس بقدمه، لا يستحق التكفير. ولكن يبدو أن الغزالي، في سائر مؤلفاته، لم يكن ليكرث للكندي.

(٤) الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨م، ط ٣، ص ٧٢.

بانتشار المذاهب^(١). بالطبع، إن تجاهل الكلام على هذه المذاهب، مهما كانت أسبابه، هو حكمٌ على عدم أهميتها.

وابن رشد الذى يأخذ على الغزالي - فى "تهافت التهافت" - حصره الفلسفة الإسلامية بالفارابى وابن سينا وحدهما، وفى أحيان كثيرة، لا يرى فى الكندى "فرصة نادرة" لدعم رأيه القائل أن "ثمة من فلاسفة المسلمين" وفى رأسهم الكندى، من يرى رأى "أفلاطون وشيعة" من أن العالم "محدث أزلى... لكون الزمان متناهياً عندهم فى الماضى"^(٢). ولا يرى فى فلسفة الكندى مثلاً حياً يؤكد له أن "المذاهب فى العالم ليست تتباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفر"^(٣). كان يمكن لأفكار الكندى الفلسفية فى حدوث العالم أن تقدم حجة دامغة لابن رشد فى رده على الغزالي؛ ولكن يبدو أن فيلسوف قرطبة "يجهل جهلاً تاماً فلسفة الكندى، ولا يعرف حتى خطوطها العريضة. أو أن فلسفة الكندى - وهذا أكثر اقناعاً - كانت فعلاً مجهولة ومغمورة لدى الأقدمين.

يُضاف إلى ذلك أن ذكر الكندى لا يرد أيضاً فى كلام ابن خلدون على فلاسفة المشرق وعلمائه^(٤)، وفى كلامه على شتى العلوم العقلية^(٥).

وعلى هذا ففى رأينا ان اعتبار الكندى رائداً فى تاريخ "الفلسفة العربية"، لايعنى ضرورة أن الفلاسفة اللاحقين تأثروا به تأثراً مباشراً، أو أنه

(١) المرجع نفسه، ص ٧٦.

(٢) ابن رشد، "فصل المقال بين الحكمة والشرعية من الاتصال"، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م، ص ٤٢.

(٣) ابن خلدون - المقدمة . بيروت (دار احياء التراث العربى) بدون تاريخ، ص ٤٨١ و ٤٩١

(٤) المرجع السابق، ص ٤٧٨ وما بعدها . وتقول "دائرة المعارف الإسلامية" (و المقال بقلم ج. جولييه و د. راشد): "إن ابن خلدون يذكر الكندى مرات عدة فى مقدمته، ولكن لا يذكر اسمه فى لائحة الفلاسفة المسلمين".

كان المصدر الأهم لهذا التأثير. على عكس من ذلك، فإننا نرى بأن كثير من الفلاسفة والعلماء يستعيدون أفكاراً ومقالات سبق للكندى طرحها، دون أن يذكروا أنها "لفيلسوف العرب"، بل يذكرونها وكأنها أفكار عامة، وليست خاصة به.

فالفارابى، الذى وُصف عند بعض المؤرخين بأنه يوسّع من آراء الكندى، لا يبدو أنه يعرف آراء الكندى الفلسفية، ولا حتى آراءه العلمية^(١)

وابن سينا يبدوا وكأنه لا يعلم أن الكندى "يفرق داخل حركة النقلة، بين حركة مستقيمة وحركة دائرية، أو حركة فى الوضع. وهذا ما أغفله كثير من الباحثين حين رأوا أن ابن سينا هو أول من أضاف إلى أنواع الحركة، الحركة فى الوضع"^(٢)

وكذلك الحال مع الغزالى، لأننا "إن انعمنا النظر فى هذه الأصول الغزالية الفلسفية رأيناها أقرب إلى الركائز المعنوية التى بنى الكندى عليها" رسائله الفلسفة،

^(١) للفارابى مثلاً، رسالة تسمى "النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم" (ط. ليدن ١٩١٢)، وهو يطل فيها صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكم، ولا يذكر الكندى بين هؤلاء المنجمين. مع أن الكندى عُرف بأنه متخصص "بأحكام النجوم"، وله رسائل فى التنجيم، مثلاً: "رسائله فى الاستدلال بالكسوفات على الحوادث..." (الفهرست، ص ٣١٨). راجع دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام. عرّبه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريذة، القاهرة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨م، ص ١٤٣.

^(٢) الدكتور محمد عاطف العراقى "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" دار المعارف (القاهرة) ١٩٧١م، ص ٤٢٠. وقد تمّ الاستشهاد ببعض أفكار الكندى الفلكية فى كتاب "الشفاء" لابن سينا. ولكن هذه الاستشهادات النادرة جداً تتعلق بآراء الكندى فى العلوم الطبيعية بشكل رئيسى، ولا تملأ كونها إشارات عابرة وعارضة لا تسجّم والمكانة الفكرية الكبرى التى أسبغت على الكندى لاحقاً.

منها إلى مقومات مذهبي أبي نصر والشيخ الرئيس^(١)

وهكذا الأمر في فهمه "النبرة والوحي" بشكل خاص، كما يقول فالتسر.
ومع ذلك فلا شيء يدل على أن الغزالي كان يعرف آراء الكندي.

وابن رشد، الذي أوضح موقفه الصريح من ضرورة الأخذ "من القدماء قبل ملة الإسلام"^(٢)، لأنه "غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك"^(٣)، لا يعترف، ولا يعرف بأنه يرد أقوال الكندي بأنه "بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين من غير أهل لساننا، أنه لم ينل الحق أحد من الناس... بل كل واحد منهم نال شيئاً يسيراً"^(٤) لذلك وجب "إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً"^(٥).

أو عندما يقول ابن رشد: "إن من نهى عن النظر (في كتب القدماء)... فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله... وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى، يبدوا أنه لا يعرف أنه يرد أقوال الكندي أنه "يحق أن يتعري من الدين من عاند علم الأشياء بحقائقها (أي الفلسفة)، وسماها كفرًا"^(٦)

(١) الأب فريدجير، "محو تحقيق للفلسفة لبناني" محاضرة أُلقيت في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٣ حزيران ١٩٨٢م، ص ٩٨، نقلاً عن أطوان سيف، الكندي، مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، هامش ص ١٥٨، راجع "رسالة الكندي في الإبانة عن الجرم الأقصى"، الرسائل، ص ٢٣٨. و"رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس"، الرسائل، ص ٣٧٣ وما بعدها.

(٢) (٣) ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٦.

(٤) الكندي، الرسائل، ص ١٠٢.

(٥) المصنوع السابق، ص ١٠٣.

(٦) الكندي الرسائل، ص ١٠٤.

مما سبق، يمكن القول إن غياب ذكر الكندي عند الفلاسفة اللاحقين له، لم يكن غياباً للأفكار التي قال بها الكندي؛ حيث لا شيء يشير مباشرة أو مداورة، أنها أفكار خاصة "بفيلسوف العرب". كما أن لا شيء يشير أيضاً إلى إقرار هؤلاء، على الأقل أن الكندي هو الرائد الأول الذي أدخلها في الثقافة العربية⁽¹⁾

مع ذلك، فإن الكثير من مؤرخي الفلسفة العربية يتكلمون - وبدون أدلة واضحة وبدون أي تحفظ حتى - على "أثر" الكندي في لاحقيه من الفلاسفة الاسلاميين المعروفين، كالفارابي وابن سينا، وحتى الغزالي، في المشرق؛ وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، في المغرب.

(ب) "حدوث" العالم عند الكندي

نستطيع القول أن الكندي يعتبر من القلائد من بين فلاسفة الإسلام الذين قالوا "بحدوث العالم" من لا شيء، وأن الله تعالى هو منشئ كل شيء، وفي هذا ينطلق الكندي بمفهومه عن الله والعالم انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية، أما الجانب الفلسفي عنده هنا فيقتصر على الأشكال الاستدلالية التي استخدمها في محاولة إثبات الخلق من عدم بالطريق الفلسفي، فقد حاول الكندي إثبات أن كل جرم (أي مادة) متناه، وأن الله تعالى وحده غير متناه، لكي يثبت بذلك تناهي العالم المادي، أي حدوثه، أي عدم أزليته.

⁽¹⁾ CF. Walzer, Richard. Greek into Arabic, (Essays on Islamic Philosophy.) Bruno Cassier ,Oxford, 1963 , p. 180.

ونجده يثبت أزلية الله تعالى بكونه خالفاً من عدم^(١) والقول بتناهي المادة - عنده - لزم عن القول بتناهي الحركة والزمان^(٢) . ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من التلازم الوجودي، وقد برهن الكندي على هذا التلازم بالطريقة التالية:

" لا جرم بلازمان، لأن الزمان هو عدد الحركة، أعني أنه مدة تعدها الحركة، فإن تكن حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هي حركة الجرم. فإن كان جرم كانت الحركة وإلا لم تكن"^(٣) وبناءً على هذا التلازم الانطولوجي بين المادة والحركة والزمان، فإن الحركة والزمان ، كالمادة، حادثان غير أزليين^(٤)

وبما أن الأمر كذلك فالجرم والحركة والزمان أمورٌ متناهية ولها بداية، وهي من ثم محدثة. وهكذا يبدو أن الكندي لا يعتبر الزمان أمراً موجوداً قائماً بذاته، وإنما هو مجرد أمر وهمي اعتباطي، وأنه ليس للزمان حقيقة أخرى، وراء مدة وجود الجسم وهو تابعٌ له.

وهو يقسم الزمان إلى ثلاثة أقسام: الآن، والماضي، والمستقبل، والأول (الآن) هو الذي يفرض لوصل الماضي بالمستقبل، وليس له بقاء، لأنه ينقضي قبل تفكيرنا، (والآن) ليس زماناً، لأننا كلما نحاول إيجاد (آن) للاتصال بين

(١) راجع في هذا "رسالة الكندي في إيضاح تناهي جرم العالم"، رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص

١٨٨ - ١٨٩.

(٢) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، المصدر نفسه، ص ١٢٠-١٢١

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧

(٤) نفسه، ص ١١٩-١٢١

الماضى والمستقبل، توجد حلقة أخرى. ثم هو بعد هذا يفسر الزمان تفسيراً رياضياً، تمثيلاً مع نزعة الطبيعية، فيقول:

"فهو إذاً ليس سوى العدد. إذا فالزمان هو عدد عادٌ للحركة" (١)

وينتهي الكندي إلى أن الزمان والحركة كلاهما متناهيان، لأنهما مرتبطان بالجسم. وقول الكندي بالخلق من لا شيء، كما يرد فى رسالته "الفاعل الحق الأول والفاعل الذى هو بالمجاز" وفى غيرها، يبرز بصورة واضحة، صلته الفكرية بأعلام القرن التاسع من متكلمي المسلمين، ويعزله تماماً عن المشائية والأفلاطونية الجديدة من مفكرى العرب الذين تفادوا هذه المشكلة (٢)

"فالفاعل الحقيقى الأول" فى رأيه هو إخراج الأشياء إلى حيز الوجود من عدم، أو كما يقول "تأسيس الأيسات عن ليس" وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده، أما "الفعل الحقيقى الثانى" فلا يتعدى إظهار الأثر الذى يتركه "الفعل الأول" فى الشيء وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل. وبهذه الدلالة المجازية يقال أحياناً عن المخلوقات أنها فاعلة، ذلك لأنها فى الواقع ليست إلا موضوعات للأثر الذى يتركه فيها فعل الله، فتدفع به، من ثم إلى أشياء أخرى على مراحل متتابعة (٣)

وهكذا ينتهى الكندي إلى القول "أن الجسم حادث عن ليس، وأن الحديث له هو الله الواحد سبحانه، وهذا دليل على أن الكندي قد ناقض

(١) أنظر رسالته فى الجواهر الخمسة " من رسائله الفلسفية ج ٢ ص ٣٤ والدكتور ماجد فخري، تاريخ

الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١١٥-١١٦.

(٢) راجع الدكتور ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١١٨.

(٣) الكندي، رسالة فى العقل، ص ٣٥.

أرسطو فى قضية خلق العالم، فقد كان رأى الثانى هو قدم العالم من حيث حركته، ومن حيث مدة وجوده، مع قوله بتناهى هذا العالم من حيث مساحته وامتداده الجسمى فى المكان.

ومن هنا نجد المعارضة الواضحة فى رأى أرسطو هذا مع رأى الكندى القائل بحدوث العالم من حيث مساحته، ومن حيث حركته، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان^(١)، وإذا رأينا الكندى يستخدم تعبير أرسطو "المحرك الأول" فإنما هو يضع لهذا التعبير مفهوماً آخر غير الذى يضعه أرسطو - فهو - أى الكندى - حين يقول "المحرك الأول" يقوله مجازة لأرسطو شكلاً، فى حين يقصد به "المبدع الأول" مضموناً. والفرق بين هذا المضمون ومضمون أرسطو فرق جوهري وجذري. فإن "المحرك الأول" الأرسطى لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة، بل بوصفه العلة الغائية له.

بمعنى أن العالم يشترق إلى كمال الله (المحرك الأول) الذى هو "أفضل سعيد وأجل مبتهج"^(٢) وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركاً متصلاً دائماً، رغبة فى نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته. فهذا هو معنى كون الله "محركاً أول" فى المفهوم الأرسطى.

أما عند الكندى فإن المحرك الأول هو العلة الفاعلة الأولى، "العلة المبدعة لكل علة"^(٣)، وهو "الفاعل الحق الأول التام" وأساس الاختلاف بين

^(١) راجع عبد الله نعمة، "فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم" دار مكتبة الحياة-بيروت ١٩٣٠م،

ص ٦٠٧.

^(٢) أرسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى عن النص الانجليزى المعتمد لجامعة

اكسفورد، (راجع مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مايو ١٩٣٧م، ص ١١٧)

^(٣) راجع رسائل الكندى الفلسفية، ج ١، ص ١٨٢، ص ٢١٤

المفهومين هو أن " مفهوم أرسطو " يتضمن القول بقدم العالم (أزليته) أولاً، وانكار القول بخلق العالم من العدم ثانياً^(١) ، أما مفهوم الكندي " فقائمٌ، على القول بحدوث العالم أولاً وبخلقة - العالم - من العدم المطلق ثانياً، وهذا المفهوم صريحٌ عند الكندي يقوله بالنص المباشر^(٢)

وعند مقارنة نظرية الكندي في قضية الله والعالم، بنظرة أفلاطون، نجد أن ما بين الكندي وأفلاطون من اختلاف، في النظر للقضية، لا يقل عمقاً عما

^(١) ويمكن أن نستنتج هذا المفهوم من المبادئ الأرسطية الثلاث التالية:

(أ) نفى العلية الفاعلة عن الله (المحرك الأول)، وحصر العلاقة - علاقة بين الله والعالم - في الغالية، وهذا المبدأ يتضمن بوضوح، نفى كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة، حركة الوجود في العالم. وهذا النفي قائمٌ عند أرسطو على مبدأ أن تحريك الله للعالم « كعلة فاعلة، تقتضى حصول تماسٍ بينه وبين العالم، ليحصل التحريك، والتماسة بمنفعة هنا، لأن العالم مادي، جسمي، في حين أن الله غير مادي « غير جسمي. فكيف يمكن التماس بينهما.

(راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية « القاهرة، ١٩٤٠، ط١، ص ٢٣٥).

(ب) المادة الأولى (الهيولى) القابلة للوجود بالفعل مع أية صورة يمكن أن تتحد معها، هي موجودة بالقوة دائماً. أي أن هذه المادة العامة غير المتعينة، ليست عدماً مطلقاً، كما أنها ليست وجوداً مطلقاً، بل هي ذات وجود ما أزل، هو الوجود بالقوة. ويستند أرسطو في القول إلى مبدأ أن العدم المطلق هو نفي لقابلية الوجود الفعلي. فإنه ما لم يكن الشيء موجوداً بالقوة، أي الامكان، يمتنع أن يكون موجوداً بالفعل، فإن العدم لا يمكن أن ينتج وجوداً البتة. كذلك يقول أرسطو أن المادة الأولى العامة ليست عدماً أو سلباً للصفات أو المقولات، وعلى هذا، هو وجود المادة، إذن أزلي غير مسبوق بالعدم المطلق.

(ج) وأما المبدأ الثالث فيتصل في " أزلية الحركة"، ونظرية أرسطو في المادة والصورة هي التي اقتضت أن يقول بمبدأ أزلية الحركة، ففي رأيه أنه لا يمكن وجود المادة والصورة دون الحركة، وبما أن المادة والصورة موجودتان أزلياً، فالحركة إذن موجودة أزلاً، فالله كما نراه في مذهب أرسطو، عقل نظري، وليس هو الله بالفهم الديني، الله المبدع العالم من لاشيء.

(راجع أرسطو، مقالة اللام، الترجمة العربية، ص ١٢٧-١٢٨).

^(٢) يقول الكندي: " .. وأن الفعل الحقى الأول تأيس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل خاص بالله تعالى،

الذى هو غاية. فإن تأيس الأيسات، ليس لغيرة "

(راجع، الرسائل، ج١، ص ١٨٢)

وتأيس: إيجاد، "أيس": وجود، وجمعها أيسات: وجودات. "عن ليس": عن عدم. فيكون مجمل الفكرة: أن إيجاد أنواع الوجود كلها من العدم هو الفعل الحقيقى الأول، وأن هذا الفعل هو خاصة الله تعالى وحده، ولا يكون لغيره تعالى.

بين الكندي وأرسطو، فإن الوجود الأزلي الثابت المنزه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكاني والزمني، ينحصر - عند الكندي - فى واحد هو الله تعالى^(١) ولكنه - عند أفلاطون - يتعدد بقدر ما فى العالم الحسى من أنواع، أو من أشياء تتطوى تحت هذه الأنواع، نظرا إلى أن لكل نوع، ولكل شىء فى هذا العالم الحسى "مثالا" أو "فكرة" فى عالم "الوجود الحقيقى" عالم "المثل" أو "الأفكار" هذا أولا، ويأتى الاختلاف بينهما ثانيا من أنه ليس فى العالم الحسى شىء مخلوق من لا شىء، ما دامت أشياء هذا العالم كلها - فى نظرية أفلاطون - ليست سوى انعكاسات لـ "الأفكار" الأزلية القائمة فى عالم الجواهر بوجودها الفعلى الموضوعى السرمدى، ويأتى الاختلاف ثالثا من أن سبب وجود الأشياء فى العالم الحسى واحد هو الله تعالى عند الكندي، ومتعدد بتعدد الأشياء نفسها أو أنواعها عند أفلاطون، لأن كل فكرة هى سبب الشىء الذى هو ظلها فى العالم الحسى، وهناك وجه رابع للاختلاف بينهما، يتمثل فى أن الله مفارق للعالم - عند الكندي - أما أفلاطون فإن "الفكرة" جوهر العالم، وهو - أى العالم - الظاهر بالنسبة للجوهر.

وهكذا نجد فى آراء الكندي المتعلقة بقضية حدوث العالم، شواهد واضحة على أنه لم يكن ناقلًا عن سواء من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها، م يلائم آراءه، وعدل عن ما يخالفها.

فعنده، أن الله تعالى قد خلق العالم كله "ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة"^(٢)، الله خلق العالم بأن قال له كن فكان. "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، بل إن أمره - فيما يقول الفقهاء والمفسرون - كان بين الكاف والنون فى الفعل "كن" وكل أمر صدر عن الله أو يصدر عنه فى العالم، أو سيصدر عنه فى العالم الآخر مرهون باللحظة الخاطفة.

(١) راجع تفصيلا فى ذلك، حسين مروة، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢،

ط ٥، ص ٧٣ وما بعدها.

(٢) راجع، رسائل الكندي الفلسفية، والدكتور هويدى: "دراسات فى علم الكلام والفلسفة

الإسلامية"، ص ٢٣٥ وما بعدها.

ج - التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي :

اهتم الكندي بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، فنجده يوضح حقيقة الفلسفة ووجوب الأخذ بها في رسالة وجهها إلى المعتصم بالله، أعلن فيها أن الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة، وأنه من واجب المفكر أن يأخذ بها، يقول الكندي في هذه الرسالة: الفلسفة هي،

"علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"، ويضيف قائلا: أن

"في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتباس منه"، ومن ثم يكون غرض الفيلسوف نظريا وعمليا متوافقا مع الدين، فالغرض النظري إصابة الحق، وأما الغرض العملي فالعمل به، ويقدر ما يسعى الإنسان وراء الحق ويعمل به بقدر ذلك يكون كامل الإنسانية، ولكن قبل إيراد بعض التفصيل لمحاولة الكندي التوفيق بين الدين والفلسفة، لنا التعرف على الأسباب التي دفعت الكندي لهذه المحاولة.

لعل أول وأهم هذه الأسباب أن القرآن الكريم بآياته العديدة يدعو إلى النظر والبحث في جنبات الكون، سمائه وأرضه وصولا إلى معرفة مكنون، مبدع هذا الكون، وهو الحق تبارك وتعالى وأقرأ معي قوله تعالى:

"فاعتبروا يا أولى الأبصار"،

"أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من

شيء"،

"أفي الله شك فاطر السموات والأرض"،

"ويتفكرون في خلق السموات والأرض"،

"أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت"،

"إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون".

تأمل، اعتبروا، ينظروا، يتفكرون، ينظرون، كيف، تجد حثا على النظر والبحث، تجد أن السؤال عن الكيفية التي تم بها الخلق، محاولة للوصول إلى التأصيل، إلى النظرة الكلية، الشمولية، وهذه المحاولة ليست شيئا آخر غير المعنى الحقيقي للفلسفة، فالنظر والتفكير والتعقل وممارسة الهبة التي وهبها الحق تعالى للإنسان، من الأمور التي دعا إليها القرآن الكريم، وإذا لم يستخدم الإنسان هذه الهبة - العقل - في النظر والبحث في جنبات الكون وصولا إلى معرفة المكون سبحانه وتعالى، فأين ولم سيستخدمها.

فمنهجيا، لا يتعارض النظر مع الإيمان، لقد حث القرآن المسلمين على أن ينظروا في ملكوت السموات والأرض، وأن يفكروا وأن يتدبروا، ومن ناحية أخرى ذم القرآن الذين لا يفكرون أو لا يعقلون، والأنبياء للمسلمين أسوة، وقد جاء إيمان أبي الأنبياء إبراهيم بعد نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يأفل، فجاء إيمانه بالنظر فطر السماوات والأرض إيمانا عن يقين، ثم تدرج من الإيمان إلى الاطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى "قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي".

وتأمل معي الآيات القرآنية: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من المؤمنين، فلما جن عليه الله رأى كوكبا قال هذا ربي، فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي، فلما أفل قال لئن لم يهني ربي لأكون من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال

هذا ربى، هذا أكبر، فلما أفلت، قال يا قوم إني برئ مما تشركون، إني
وجهت وجهة للذى فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين".
لاحظ هنا النظر العقلى الذى مارسه سيدنا إبراهيم عليه السلام،
والشك الذى عاشه كمرحلة سابقة على اليقين.

وثانى هذه الأسباب التى حملت الكندى على التوفيق بين الفلسفة
والدين، أن الفلسفة كان ينظر إليها أحيانا فى عصره نظرة شك وارتياب،
فالكندى - فيما يقول المؤرخون - قد عاش فترة من حياته فى عصر المتوكلى
الخليفة العباسى الذى قوى فيه سلطان ونفوذ أهل السنة.

وثالث هذه الأسباب، وهو مرتبط بسابقه، أن الكندى قد لحقه الأذى
بسبب اشتغاله بالفلسفة، وواجه مقاومات مختلفة لاشتغاله هذا، ومن تلك
المقاومات ما ذكره ابن أبى أصيبعة من أن أبا معشر بن محمد البلخى قد
شنع بالكندى وأغرى به العامة، فدفع إليه الكندى من حسن له النظر فى
بعض علوم الفلسفة حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عنه.

ولهذه الأسباب، كانت محاولة الكندى التوفيق بين الفلسفة والدين،
وتضمنت هذه المحاولة بعض الرسائل مثل رسالته "فى إثبات الرسل"،
رسالته "فى نقض مسائل الملحدين"، رسالته فى "سجود الجرم الأقصى
وطاعته لله عز وجل"، ولكن هناك رسالتين له بصفة أساسية تناولتا دراسة
هذه المسألة، وهما: "رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة"، "رسالته فى كمية
كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة".

ضمن الكندى الرسالة الأولى موقفه الدفاعى عن الفلسفة، وميز فى
الثانية بين طريقى الشرع والفلسفة، موضحا كيف أن غاية الطريقتين

واحدة، وهى معرفة الحق تبارك وتعالى، وإليك بعض التفصيل لمضمون الرسائلتين .

يرى الكندى أن "أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول" . وفى كلام الكندى صدى أرسطى فى تأكيده أن غاية الإنسان القصى هى معرفة العلة الأولى الكلية، وفيه أيضا تمهيد لما سيكون للفيلسوف فى مدينة الفارابى الفاضلة من محل رفيع .

ولعلك لاحظت أن الكندى فى نصه السابق قد جعل الفلسفة الأولى أشرف وأعلى مراتب الفلسفة، وهو فى هذا يتابع أرسطو من ناحية، ويحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وبين الشريعة التى يشغل بها الفقهاء من ناحية أخرى، فأرسطو يعلى من شأن العلوم النظرية كالطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة، على العلوم العملية كالأخلاق والسياسة، وهكذا فعل الكندى، وإذا كانت الفلسفة الأولى أو الإلهيات أشرف العلوم عند الفلاسفة، فإن هذا يودى بالتالى إلى مشروعية الفلسفة والاشتغال بها، طالما أن موضوع الإلهيات الذى يخوض فيه الفلاسفة يتقارب - عند الكندى - مع الموضوعات الدينية التى يخوض فيها الفقهاء .

وهو يقول فى رسالته إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى:

"فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتب به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده،

وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وإثيارها".

فالفلسفة - وبتحديد الكندى - هى علم الأشياء بحقائقها، والعلم بالحقائق يتضمن علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وبالجمله علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، وهذا هو الذى دعت إليه الرسل صلوات الله عليهم جميعا، فجاءت دعوتهم إقرارا بربوبية الحق تبارك وتعالى وحده، والتزاما بالفضائل المرتضاة عنده، وتركاً للرذائل التى حرمها، وإذا كانت الفلسفة تتشد العلم بكل نافع والسبيل إليه، فهى بالتالى لا تتعارض مع الدين الذى ينشد هو الآخر كل ما هو نافع وخير لكل بنى الإنسان.

- ويهاجم الكندى أعداء الفلسفة مهاجمة عنيفة، ويدافع عن الفلاسفة دفاعا شديدا، ويرى أن من الأشياء الضرورية والواجبة إلا ندم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، إنهم أفادونا ببحثهم عن الحقيقة وسهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية، والفلاسفة - فى رأى الكندى - هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، وبالتالى وجب علينا أن نشكرهم لا أن نذمهم، ويكفيهم أنهم داموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها، واستمع إليه يقول فى رسالته إلى المعتصم بالله:

"..... فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية بما أفادونا من المقدمات امسهلة لنا سبيل الحق".

وبالتالى "ينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأخباس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شىء

أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا التصغير بقائله ولا بالآتى به".

ومعنى ذلك أنه إذا قيل إن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا، أى من بلاد اليونان، فإننا يجب ألا نستحي من استحسان الحق من أين أتى، أى حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة عنا والأمم المباينة لنا، وفى هذا القول من جانب الكندى - وكما يذهب إلى ذلك الدكتور/ عاطف العراقي - رد على ما كان يشاع أحيانا، من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان، والباحثون فيها فلاسفة وشييون، فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت ألينا من بلاد غريبة وبعيدة عنا، كما أن فى هذا القول مبدأ هاما، إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، أو كونها عربية أو يونانية.

ويرى الكندى - فى معرض دفاعه عن الفلسفة - أن خصوم الفلسفة، بحاجة ماسة إلى الفلسفة ليقيموا الدليل على وجوب التنكر لها والابتعاد عنها، وهم من ثم فى تناقض فاضح، يقول:

"وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتتاوها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتتاءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا أنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا على ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانا، وإعطاء العلة والبرهان من علم الأشياء بحقائقها".

فالمنطق يقتضى أن لا رفض ولا قبول الشئ إلا بعد معرفته، والرفض والقبول كلاهما يكون ببرهان، وهذا يعنى أنه وجب دراسة الفلسفة على مهاجميها وعلى مادحيها على السواء.

وينتهى الكندى إلى أن الذى يتكرر للفلسفة، إنما يتكرر للحقيقة، وهو من ثم كافر، فالمتكرون للفلسفة هم "من أهل القربة عن الحق وإن نتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى رأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الشاملة لهم ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، وهم - المنكرون للفلسفة - متاجرون بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن بحر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عائد قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً".

وهكذا فأنت تجد أن موقف الكندى عن الفلسفة والذى ضمنه رسالته إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى، تمثل فى قوله أن الفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، وأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق، والفلسفة بذلك لا تتعارض مع الدين، وتمثل موقف الكندى الدفاعة عن الفلسفة أيضاً فى قوله، أن الفيلسوف التام الأشرف، هو المحيط بالعلم الأشرف، علم الفلسفة الأولى، علم الحق الأول الذى هو على كل حق، وبالتالي هناك تقارب بين الفلسفة الأولى والإلهيات، وفى رأى الكندى أيضاً أن من الأشياء الضرورية واللازمة والواجبة إلا نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة، فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة، من الواجب علينا - برأى الكندى - أن نشكر الفلاسفة، لا أن نذمهم، لأنهم داوموا البحث عن الحقيقة واجتهدوا لإصابتها، كما أنه يجب ألا نستحي من استحسان الحق، أيا كان مصدره، وأيضاً من واجب الجميع دراسة الفلسفة، مهاجميها وميؤديها.

بعد دفاع الكندى عن الفلسفة فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، وتبريره الاشتغال بها، ورده على من يسيئون الظن بها، يحاول أن

يبين لنا أن المسائل التي تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها، قد أتت بها الرسل، ونراجع نص الكندي مرى أخرى:

"لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه".

هذا دفاع من جانب الكندي عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة وفيه أيضا بيان بأن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة، ولكن هنالك أحيانا تناقضا ظاهرا بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن، وهذا التناقض هو الذى حمل البعض على محاربة الفلسفة، ويرى الكندي أن حل هذا التناقض فى التأويل، موضحا أن للكلام العربى معنى حقيقيا وآخر مجازيا، وأنه على هذا السبيل يستطيع أن يعتبر منطوق بعض الآيات مجازا يشير إلى معان يصل إليها المفكر بالتأويل بشرط أن يكون هذا المفكر من "ذوى الدين والألباب"، وقد عمد الكندي إلى التأويل فى رسالة وضعها لتلميذه الأمير أحمد بن المعتصم وسماها "رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل"، وقد فسر السجود والطاعة بمعنى إظهار عظمة الله والانتهاى إلى أمره.

ولئن كان ثم فرق بين علوم الفلاسفة وعلوم الأنبياء فذلك فى الطريقة والمصدر والخصائص، وذلك أن علوم الأنبياء تأتيم بفعل إلهى يطهر نفوسهم ويهيئنا لتقبل تلك العلوم، ثم إن علوم الأنبياء موجزة بينة قريبة السبيل محيطة بالمطلوب.

ويتحدث الكندي فى رسالته "فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة" عن علوم الأنبياء التى لا تأتى - فى رأيه - عن طريق التحصيل والاكتساب، بل عن طريق الإلهام الإلهى، ومعنى هذا أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان، وإنما هى

- علوم الرسل - بإرادة الله تعالى، عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده والهامة ورسالاته، أما علوم الفلاسفة فتأتيهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتي خلال الزمان، فما يأتي به الرسل عن طريق وهبى إلهامى، لا يتأتى للفيلسوف إلا بالاكتساب والتدريب وطول البحث، إضافة إلى أن الفيلسوف لا تتصف إجاباته فى بعض المسائل بالإيجاز والإحاطة الشاملة بالمطلوب، الأمر الذى نجده عند الرسل، ويضرب الكندى مثالا لذلك بإجابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن الذين سألوه: "من يحيى العظام وهى رميم؟، عندئذ يوحى الحق تعالى إليه: "قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نلرا فإذا أنتم منه توقدون، أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون".

ويلقى الكندى قائلا:

"فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تجيء بعد أن تصير رميماء، وأن قدرته تخلق مثل السماوات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كنت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتخيلة وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية".

هذا هو الفارق بين علوم الأنبياء، وعلوم الفلاسفة، وهو فارق فى الطريقة والمصدر والخصائص، علوم الأنبياء تأتيهم بفعل إلهى، وهو موجزة بيئة قريبة السبيل محيطة بالمطلوب، وليس الأمر كذلك بالنسبة

لعلوم الفلسفة، التي تأتيهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة، إضافة إلى أن إجاباتهم عن بعض المسائل ليست في إيجاز وبيان وإحاطة الأنبياء؛ ولكن كل هذه الفروق لا تلغى أن المسائل التي تبحث فيها الفلسفة وتقوم بدراستها، قد أتت بها الرسل؛ وهذا يؤكد أن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة في رأى الكندي.

١ - أدلة وجود الله عند الكندي :

رأينا أن الكندي من القلائل من بين الفلاسفة المسلمين الذين قالوا "بحدوث العالم" من لا شيء، وأن الله تعالى هو منشئ كل شيء، فوجدنا عنده تلازما وجوديا بين المادة والحركة والزمان، وهذه جميعا أمور متناهية ولها بداية، وهي من ثم محدثة، وهو يؤكد في رسالته "الفاعل الحق الأول والفاعل انذى هو بالمجاز" فكرته عن الخلق من العدم، فيتحدث عن الفعل الحقي الأول، والفعل الحقي الثانى، والأول هو "تأسيس الإيسات عن ليس" أى إيجاد الموجودات عن عدم، والثانى يتمثل فى الأثر الذى يتركه فعل الله تعالى فى الأشياء، وبعبارة أخرى أن فعل الخلق أو تأثير الله تعالى فى الكون لم ينته بصورة قاطعة فى ستة أيام - التى نص القرآن الكريم على أن الخلق كله تم فيها - بل له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم بما يمكن أن نسميه بعثا يوميا، يتمثل فى عنايته عز وعلا بالعالم وحفظه لكل ما فيه ومن فيه، وفى قدرته تعالى على إعادة الخلق من جديد، وغيرهما من المظاهر التى لا نهاية لها، والتى تكشف عن أن فاعليته عز وعلا ليست قاصرة على الإيجاد من لا شيء وإنما تشمل العناية والرعاية إلى أن يرث تبارك وتعالى الأرض ومن وما عليها.

وكانت منطلقات الكندى فى إثبات هذا الحدث إسلامية خالصة،
واقصر الجانب الفلسفى عنده على الأشكال الاستدلالية التى استخدمها فى
محاولة إثبات الخلق من العدم بالطريق الفلسفى.

وقول الكندى "بحدث العالم" يمثل دليلا على وجود الله تعالى، بحيث
أن التسليم بحدث العالم يؤدى لا محالة إلى التسليم بوجود الله، والتسليم
بوجود علة خالقة للكون، يؤدى إلى التسليم بحدث العالم، ومن هنا فإن
البحث فى حدث العالم عند الكندى يرتبط تماما بتدليله على وجود الله، أى
أن العالم عنده حادث، أى له ابتداء وله انتهاء، أى مبدع، مخلوق من لا
شئ، وهذا الحادث لا بد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود، وهذه العلة
هى الله تبارك وتعالى.

هذا إذن دليل يستند إلى تضافى لفظتى المحدث والمحدث، والمحدث
هو الله تعالى، والمحدث هو العالم، واستمع إلى الكندى يقول فى "رسالته فى
وحدانية الله وتناهى جرم العالم":

"وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها،
وإنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث
إضطرارا، والمحدث محدث المحدث، والمحدث والمحدث من المضاف،
فلكل محدث إضطرارا عن ليس".

فإنية العالم متناهية، لها نهاية، ليست أزلية، وبالتالي فهو - العالم -
محدث اضطرارا عن عدم، أى أن الوجود ليس صفة ذاتية فيه، بل هو صفة
مضافة إليه، وبعبارة أخرى الوجود فيه مستفاد من غيره، وغيره هنا هو
الحق تبارك وتعالى.

تضائيف لفظتى المحدث والمحدث، إذن يمثل دليل الكندى الأول على وجود الله تعالى .

وهناك دليل ثان، يتمثل فى المقابلة التى يعقدها الكندى بين الوحدة والكمال والثبات والغنى الذاتى من جانب، وبين الكثرة والنقص والتبدل والفقر الذاتى من جانب آخر، مقابلة بين الله الواحد الدائم، وبين الموجودات المتكثرة المتبدلة الغير دائمة، يقول الكندى حول هذا المعنى فى رسالته "فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم":

"..... فإذاً ليس كثيراً، بل واحد غير متكرر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين علواً كبيراً، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة، وليست فيه، ولأنه مبدع وهم مبدعون،، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم"،

ودليل ثالث يتمثل فى فكرة المشابهة أو التمثيل بين فاعلية النفس فى البدن، وبين فاعلية الحق تبارك وتعالى بالنسبة للكون أو العالم كله، بمعنى أن النظام فى الجسم الإنسانى إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهى النفس التى تدير الجسم، فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدير له .

يقول الكندى حول هذه الفكرة فى رسالته "فى حدود الأشياء ورسومها":

"السؤال عن البارى عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى، وإن كان فى هذا العالم شيء، فكيف هو الجواب عنده؟ هو كالنفس فى البدن، لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يعلم البدن إلا بما يرى فى آثار تدبير النفس فيه، فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا

بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه".

وهكذا فأنت واحد فى حديث الكندى هذا أن وجود التنظيم فى الكون يدل على وجود نفس له تدبره وتسييره، وكما أنك تستطيع أن تدلل على وجود النفس الغير مرئية من خلال النظام والتدبير المرئيين فى البدن، كذلك تستطيع أن تدلل على وجود الحق تبارك وتعالى الغير مرئى، من خلال النظام والتجبير الموجودين فى الكون، فهما يكشفان عن وجود منظم، مدبر للكون.

وهذه الفكرة عند الكندى قد تعد إلى حد كبير مقدمة وتمهيدا لحديثه حول العناية والحكمة والغائية والإبهار والإعجاز فى هذا الكون، وضرورة وجود علة لكل ذلك، وهى الحق تبارك وتعالى، فالكون كل مظهر لعناية الخالق عز وعلا به.

وهذه الغائية وهذه العناية التى استدل الكندى - وغيره من فلاسفة العرب المسلمين - بها على وجود الله تعالى، تستند إلى كثير من آيات القرآن الكريم تشير إلى وجود العناية والغائية فى الكون، تأمل قوله تعالى:

ألم نجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً، وجعلنا نومكم سباتاً، وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً، وبنينا فوقكم سعاً شداداً، وجعلنا سراجاً وهاجاً، وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتاً وجناتاً ألفافاً" (سورة النبا: الآيات من ٦ إلى ١٦).

وقوله تعالى:

"يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون، الذى جعل لكم الأرض فراشا، والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا الله أندادا وأنتم تعلمون" (البقرة: آية ٢٢) .

ونصوص الكندى كثيرة فى إقرار وجود العناية والغائية فى الكون، وفى الصعود من ذلك إلى إثبات وجود الله تعالى، أقرأ معى مثلا نصه فى رسالته البالغة الأهمية "فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"، يقول:

"..... فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كث ثابت وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف".

فهذا النظام الموجود فى العالم، والترتيب والإتقان، لأعظم دلالة على أن أتقن تدبير، لأعظم دلالة على وجود خالق حكيم قوى جواد عالم متقن لما صنع.

وهكذا فأنت تجد أن الكندى قدم أكثر من دليل على وجود الحق تبارك وتعالى، فهو مرة يربط بين القول بحدوث العالم وبين ضرورة وجود محدث له، وثانية يقابل بين الله الواحد الدائم وبين الموجودات المتكثرة المتبدلة الغير دائمة، وثالثة يتحدث عن التنظيم والتدبير الموجودين فى الكون، وكيف أنهما يخبران عن ضرورة وجود منظم مدبر له، ورابعة يصعد من إقرار وجود العناية والغائية فى الكون إلى إثبات وجود الله تعالى .

ب - (الوحدانية) عند الكندي :

نلمس في حديث الكندي عن الوحدانية جانبين أساسيين، الأول تعبير عن الروح الإسلامية متمثل أساسا في الآيات القرآنية التي تذهب إلى أن الله تعالى واحدا لا شريك له، وأنه عز وعل ليس كمثله شيء، والثاني تراث كلامي متمثل في حديث المعتزلة عن الصفات الإلهية، وكيف أنها عين الذات، وأيضا في تعمق الأشاعرة في شرح الآيات التي تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه عز وعل ليس كمثله شيء.

إليك بعض التفصيل لهذين الجانبين اللذين نلمسهما في حديث الكندي عن الوحدانية، فأما عن الأول الذي يأتي تعبيراً عن الروح الإسلامية، نقول: يرى الكندي أن الله تعالى واحد بالعدد وبالذات، بالعدد أي هو تعالى واحد مرسل، لا يقبل الإضافة إلى غيره، ولا يقبل التكثير، وغيره يقبل الإضافة، يقبل التكثير، وبالتالي يثبت الكندي وحدانية الحق تعالى عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته، يقول في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى:

"إن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا نفس ولا عقل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير، ولا هيولى ولا صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقى المقولات، ولا ذو جنس ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحدا بالحقيقة، فهو إذن وحدة فقط، إنه الواحد بالذات، لا ينقسم بنوع من الأنواع ولا من جهة ذاته ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا مكان".

فالواحد تعالى ليس هو شيء من مخلوقاته ولا هو بشيء مما تتصف به مخلوقاته، فإذا كانت مخلوقاته تتصف بأنها تتقبل التكثير ولها مادة

وصورة، وذات كمية وإضافة، فهو عز وعلا وحدة فقط لا تتصف بشيء من هذا، وليست كل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم»

ونجد نفس المضمون في رسالته "في وحدانية الله وتناهي جرم العالم"، استمع إليه يقول:

"هو واحد غير متكرر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل الخلق موجودة وليست فيه تبة، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم".

ولعلك تلحظ أن الكندي سواء استدل على الوحدانية بالنظر إلى الله من جهة ذاته، أو عن طريق بيان أوجه المفارقة بينه وبين موجوداته، يعبر عن الروح الإسلامية المستمدة من الآيات التي تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا شريك له، وأنه تعالى ليس كمثله شيء، مثل قوله تعالى:

"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء : الآية ٢٢)،

"ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذا لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض، سبحانه الله مما يصفون" (المؤمنون: آية ٩٠).

"قل لو كان معه آلهة كما يقولون، إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا" (الإسراء: آية ٤٢).

والمضمون في هذه الآيات الثلاثة واحد، وهو الإقرار بوحدانية الحق تعالى، فهو عز وعلا لم يتخذ ولدا، ولم يكن معه من إله، تعالى الله عن هذا علوا كبيرا.

أما عن الجانب الثاني نلمسه في حديث الكندي عن الوحدانية، وهو علاقته بحديث المتكلمين، نقول، أنهم - المتكلمين - قد بحثوا في مجال

الوحدانية من أبعاد عدة، نأخذ بعدين منها يكشفان عن هذه العلاقة التي نجدها بين حديث الكندي عن الوحدانية وحديث المتكلمين عنها، يتمثل الأول فى حديث المعتزلة عن الصفات والذات، صفات الحق تعالى وذاته، وكيف أن صفاته - عند المعتزلة - عين ذاته، وهذا تأكيد على الوحدانية، وتأثر بالآية الكريمة "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"، ويتمثل الثانى فى تعمق الأشاعرة فى شرح الآيات التي تذهب إلى أن الله تعالى واحد.

وعن الأول نقول، إن التوحيد من العقائد الإسلامية الأساسية، بل هى العقيدة الأولى، لم يبتدعه المعتزلة لكنهم دافعوا عنه دفاعا جادا حتى عرفوا "بأهل التوحيد"، وراحوا يبحثون فى جوهره، ويدحضون الآراء التي تشوب وحدة الله المطلقة والتنزيه الكامل، ولعل الذى حملهم على هذا هو ما هالهم - وكما يقول الدكتور حموده غرابة - من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله فى صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والإثنية، ومن نتائج رأيهم فى التوحيد والتنزيه، أنهم حاربوا بعنف كل ما يحمل على التشبيه أو اعتبار صفات فى الله.

وقد ذكر الأشعرى فى "مقالات الإسلاميين" عن المعتزلة أنهم يقولون:

"إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا يجرى عليه زمان ولا والد ولا مولود، ولا تدركه الحواس، ولا يشبهه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده لا قديم غيره ولا إله سواه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ ولم يخلق الخلق على مثال سبق".

ولعلك لاحظت في هذا النص الذى يذكره الأشعرى في مقالاته عن المعتزلة أنهم يرفضون الأخذ بأراء المشبهة ويفتحون الباب لتأويل الآيات القرآنية التى تصف الله بصفات بشرية تأويلا مجازيا، ورفضهم هذا واضح فى قولهم "ليس كمثله شئ"، وهم يهاجمون "الثنائية" المجوسية، و "الثالوث" المسيحى عندما يؤكدون الوحدة المطلقة، كما يرفضون الأخذ بقول النصارى الذين يؤمنون بأن المسيح هو ابن الله المولود من الأب قبل كل الدهور والمساوى له فى الجوهر، وهذا وضع فى قولهم "لا والد ولا مولود"، وهم بقولهم "لا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق ويحاربون نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية الفيض التى قال بها أفلوطين ونقلها عنه فلاسفة المسلمين .

وهم - المعتزلة - عندما نفوا الصفات عن الله، لم يكن المقصود بها الصفات السلبية، مثل قولهم "ليس كمثله شئ"، ولا الصفات السلبية معنى والإيجابية لفظا، مثل قوله تعالى: "قل هو الله أحد" بل المقصود بها الصفات الإيجابية لفظا ومعنى مثل العلم والإرادة والكلام، فلم ينكر المعتزلة الصفات، والقرآن يقول بها صراحة، ولا سبيل إلى إنكار ما جاء فى كتاب الله المنزل، لكنهم ينكرون كونها قديمة وكونها زائدة على الذات، فالإقرار بقدمها يعنى الإقرار بوجود قديمين وفى ذلك شرك، واعتبارها زائدة على الذات يلزمها خصائص الأعراض لأن القائم بالشئ محتاج إليه، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس واجبا بذاته .

وقد أورد الشهرستانى طريقة المعتزلة فى إثبات مذهبهم، وهذه خلاصتها، إن المعتزلة لا تتكرر الصفات كوجوه واعتبارات عقلية لذات واحدة، لكنها تتكرر إثبات صفات هى صفات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته، فإنها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فإما أن تكون عين

الذات، وإما أن تكون غير الذات، فإن كانت عين الذات، فذلك مذهب المعتزلة، وبطل قول أهل السنة أنها وراء الذات، وإن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة، وليس في مذهب السلف أنها حادثة فيبقى أنها قديمة، فإن كانت كذلك، فقد شاركت الذات في القدم، فأصبحت آلهة أخرى".

قلنا أن هناك بعدين يكشفان عن علاقة بين حديث الكندي في الوجدانية، وحديث المتكلمين فيها، ذكرنا بعض التفصيل عن البعض الأول وهو دفاع المعتزلة عن التوحيد وإنكارهم كون الصفات قديمة، وكونها زائدة على الذات، وبقي أن نعرف شيئاً عن الجانب الثاني، وهو تعمق الأشاعرة في شرح الآيات التي تذهب إلى أن الله تعالى واحد، فهنا الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) يقول:

"وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته، فوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعاً لتضاد مراديهما، فوجب ألا يتم، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما، فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً".

ولعلك تلاحظ أن الباقلاني ينطلق أساساً من قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"، فلا يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، ولو فرض أن هذا جائز، لصح أن يختلفا ويلحقهما العجز، والعجز من صفات الحادث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزاً.

ونفس المضمون يطرحه أشعري آخر هو سعد الدين التفتازاني، في
 "شرح العقائد النسفية"، يقول:

"لو كان إلهان، لأمكن بينهما تمناع، بأن يريد أحدهما حركة زيد،
 والآخر سكونه، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن، وكذلك تعلق الإرادة بكل
 منهما، إذ لا تضاد بين الإرادتين، بل بين المرادين، وحينئذ إما أن يحصل
 الأمران فيجتمع الضدان، وإلا فيلزم عجز أحدهما، وهو إمارة الحدوث
 والإمكان، لما فيه من شائبة الاحتياج، وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم
 يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر".

يتضح لنا إذن أن الكندي قد اهتم بالتدليل على وحدانية الله تعالى،
 وإن هناك جوانبا دينية وأخرى كلامية في اهتمامه هذا، تتمثل الأولى في
 تراث دبنى مستند إلى الآيات القرآنية التي تذهب إلى أن الله تعالى واحد لا
 شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثله شيء، وتتمثل الثانية في حديث
 المعتزلة عن الصفات الإلهية، وكيف أنها عين الذات، أي أنها ليست زائدة
 على الذات. وفي تعمق الأشاعرة في شرح الآيات التي تذهب إلى أن الله
 تعالى واحد لا شريك له، وأنه عز وعلا ليس كمثله شيء.

(و) " السببية والعلية" عند الكندي

لم يترك الكندي فصولاً أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد، بل إن آراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة في بعض رسائله، وغاية في الإيجاز^(١) والكندي، يتناوله لفكرة العلية، قد أفاد بلاشك من الفلسفة اليونانية، إلى جانب أنه قد وضع في حسابه موقف الدين الإسلامي خلال معالجة هذه الفكرة.

فالكندي، كفيلسوف، لم يكن بوسعهِ أن ينكر إطراد الحوادث في الطبيعة، ولم يكن بوسعهِ أن ينكر أن العالم يسير على قانون ثابت،، لكن الكندي من جهة أخرى، ومن خلال نظره في النص الديني، ومشاهداته لبعض حوادث الطبيعة، لم يستطع الجزم بأن هذا الإطراد دائم ومن الأزل وإلى الأبد، فثمة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أن يقول إنها مستثناة من قانون العالم المطرد.

أي أن الكندي حاول أن يجمع بين إمكانية التدخل الإلهي والرعاية والعناية الإلهية، وبين سير الطبيعة والعالم، وخضوعه لقانون كلي شامل، ومن هنا كان موقفه الذي لا يقلل من القدرة الإلهية الشاملة من جهة، ومن العالم الذي لم يسع إلى سلب موجودات خصائصها، من جهة أخرى.

^(١) راجع الدكتور محمد عاطف العراقي، "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" ص ٨٥.

ولو رجعنا إلى رسائل الكندي التي بين أيدينا، نجد أن أهم رسالتين له تسمان هذا الموضوع من بعض زواياه. هما رسالته في "الفاعل الحق الأول التام"، والفاعل الذي هو بالمجاز "ورسالته في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد"؛ في الأولى «نجد أن موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعل حقيقي، وفعل بالمجاز، وينقسم الفعل الحقيقي إلى أول وثان، كما ينقسم "الفعل الذي هو بالمجاز" إلى أول وثان أيضاً.

فالفعل الحقيقي الأول عبارة عن "تأسيس الأيسات عن ليس" أي إيجاد الموجودات عن عدم، ويعتبر الكندي هذا الفعل لله تعالى وحده الذي هو غاية كل علة، يقول حول هذا المعنى^(١):

"... فإن تأسيس الأيسات عن ليس، ليس لغيره"

ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع.

أما الفعل الحقيقي الثاني، فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه، والمؤثر هو الحق عز وعلا، والمؤثر فيه هو العالم، فتأثيره عز وعلا في العالم لا يقف عند حد إيجاد العالم عن عدم، بل يشمل أيضاً عنايته عز وعلا للعالم وحفظه المستمر لموجوداته.

وفاعل هذا الفعل، أي الفعل الحقيقي، لا يتأثر - فيما يرى الكندي، بأي نوع من أنواع التأثير، أي يفعل مفعولاته من غير أن ينفع هو إطلاقاً، إنه "البارى، فاعل الكل جل ثناؤه"^(٢)

(١) الكندي، رسالة الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز، ص ١٨٢-١٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٢، والدكتور عاطف العراقي، "تجديد في المذاهب..."، ص ٨٦.

الله إذن هو العلة الممسكة بالعالم، والحافظة عليه وجوده، ولو لم يكن ذلك لتلاشى العالم، وهذا هو معنى قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا" (١) ، يقول الكندي: (٢) "أَنْ:

" الله هو المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلاّ باد واندثر".

هذا عن الفعل الأول، أى الفعل الحقيقى بقسميه، وحقيقى أى أَنَّ العلاقة بينه وبين فاعله عز وعلا حقيقية وليست مجازية ، أمّا الفعل الثانى، أى فعل جميع المخلوقات، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، أى نسبة الفعل إليها ليست حقيقية، بل مجازية. يقول الكندي (٣):

".. أعنى أَنَّها كلها منفعة بالحقيقة، فأما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فَإِنَّ الأول منها ينفع، فينفع عن انفعاله آخر، وينفع عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهى إلى المنفع الأخير منها، فالمنفع الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفع عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله، حتى ينتهى إلى آخر المنعولات".

ويقسم الكندي الفعل بالمجاز إلى قسمين: أحدهما يسميه "الفعل" وهو ما ينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله، كالمشى للماشى، وثانيهما يسميه "العمل" وهو

(١) سورة فاطر، الآية ٥١

(٢) "رسائل الكندي الفلسفية"، ج١، القاهرة ١٩٥٠م، ص ١٦٢، والدكتور أبو الوفا الشاذلى، الإنسان والكون فى الإسلام، ص ٥٥-٥٦.

(٣) "رسالة الفاعل الحق الأول التام"، ص ١٨٣-١٨٤.

عبارة عن ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر عن فعله، مثال ذلك
النقش والبناء وجميع المصنوعات^(١).

هذا، ويميز الكندي بين العلة الأولى، وبين ماعداها من علل، فالعلة
الأولى عنده ليست داخل العالم، وليست قسماً منه، ولا موجوداً من موجوداته،
وليست حالة فيه، ولا ينبغي لها أن تحل فيه، كانت قبل العالم وستظل موجودة
بعده، كان عنها العالم، ولولا وجودها الأزلي الخالد، لما وجد هذا العالم، هي
المبدعة لكل عن لاشيء، والمصورة هذا العالم على الصورة التي هو عليها،
هي الله عز وعلا. يقول الكندي في حده للعلة الأولى، أنها "مبدعة، فاعلة،
متعمة الكل غير متحركة"^(٢)، العلة الأولى إذن أوجدت الأشياء من العدم،
وهي الفاعل الحقيقي لكل الموجودات، وماغداها فيسمى بهذه التسمية مجازاً
لاحقيقة، ثم إن الكمال النسبي الخاص بهذه الموجودات إنما يستمد من هذه
العلة الأولى، وهي ليست متحركة، لأن الحركة من سمات الموجودات
المحددة المتناهية الناقصة التي تسعى إلى تمام ذاتها، وما دامت العلة الأولى
كاملة من حيث أنها كلها وجوداً بالفعل، ليس فيه شيء بالقوة فإنها لا تتحرك،
لأن الحركة من سمة الموجودات المتمكنة المتزمنة.

وهذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية، الأمر الذي يبين أنها ليست
معلولة لعل أخرى غيرها، يقول الكندي:

(١) "رسالة الكندي في حدود الأشياء"، ص ١٦٥

(٢) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

"إنَّ الأزلى (وهو هنا العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس، وليس
بمحتاج فى قوامه إلى غيره، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له،
وما لاعلة له فدائم أبدا" (١)

أما بشأن العلل الأخرى، وتقسيم الكندى لها، فإنه قد أفاد من أرسطو فى
هذا الصدد بشكل واضح، وخصوصاً فى تقسيمه الرباعى للعة: فئمة علة
مادية، وأخرى صورية، وثالثة فاعلة، ورابعة غائية، يقول الكندى: (٢)

".. إننا قد بينا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أنَّ العِلل الطبيعية،
إما أن تكون عنصرية، وإما صورية، وإما فاعلة « وإما تمامية". " وأعنى
بالعنصرية عنصر الشيء الذى منه يكون كالذهب الذى هو عنصر الدينار،
وأعنى بالصورية، صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار،

وأعنى بالفاعلة صانع الدينار، الذى وُحِدَ صورة الدينار بالذهب. وأعنى
بالتمامية ماله أخذ الصانع صورة الدينار، بالذهب التى هى المنفعة بالدينار
ونيل المطلوب « وعلى كون كل كائن وفساد كل فاسد، هى هذه الأربع التى
ذكرنا".

والكندى، شأنه شأن أرسطو، يوحد بين العلتين الفاعلة والغائية، من
حيث أنَّ من يصنع شيئاً ما، فإنما يصنعه لغاية معينة، فالعلة التمامية موجودة
مع العلة الفاعلة، وليست منفصلة عنها، بل إنَّ العلة التمامية أو الغائية كثيراً
ما تكون هى المحرك والدافع لكى تقوم العلة الفاعلة بفعلها، أى أنها كثيراً

(١) " حلود الأشياء ورسومها"، ص ١٦٩

(٢) " رسالة فى علة الكون والفساد"، ص ٢١٧-٢١٨.

متجبر للفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هدف معين. يقول الكندي حول هذا للمعنى: (١)

".. فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا، فهي مطلوبنا، وبوجدانها إنما نجد العلة التمامية، لأن التمامية إما أن تكون فوق العلة الفاعلة، أعنى ملجئة له إلى الفعل، أو تكون هي العلة الفاعلة بعينها"، بل إن الكندي، قد نصّر على أنه إذا لم توجد العلة الفاعلة، فلن توجد من ثم علة تمامية، لأن هذه لا تحقق إلا عن طريق الفاعل (٢)

ويميز الكندي بين العلة الفاعلة المباشرة، وبين الغير مباشرة، أى يميز بين العلة الفاعلة القريبة، والعلة الفاعلة البعيدة- على حد تعبيره- ويضرب لنا مثلاً فى هذا الصدد هو "رامى السهم" الذى يقتل شخصاً، فإن "رامى السهم" هو العلة الفاعلة البعيدة للقتل، أما العلة القريبة للقتل هنا فهي السهم (٣)

ولهذا فإن مسؤولية الإنسان هنا تعد مسؤولية كاملة، لأنه إنما قذف السهم بإرادته وعلمه، وهو يدرك بلاك أن السهم يمكن أن يقتل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى « فلا يصح أن ننسب للجماذ فعلاً، وبالتالي لا ينبغي أن نحاسب أو نلوم السهم لقتله هذا أو ذاك، لأن السهم وسيلة فى يد العلة الفاعلة، تفعل بها ما تشاء؛ إن رامى السهم كان بوسعه ألا يرميه، ومن هنا تكمن

(١) نفس المصدر، ص ٢١٨.

(٢) راجع الدكتور فيصل بليز عون، "الفلسفة الإسلامية فى المشرق"، ص ١٥٥ وما بعدها.

(٣) ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التى يحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة- تلك المدرسة التى انتسب الكندي إليها قوة من الزمن) تحت مشكلة "العزل" وهى مشكلة كانت لها أهمية بالغة لأنها تتضمن مدى مسؤولية الإنسان عن فعله، وأغلب الظن أن الكندي كان من أنصار الرأى القائل بأن الإنسان مسئول مسؤولية كاملة (كفاعل) عن كل الأفعال التى تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وإرادته واختياره، أمّا تلك التى لا تدخل له فيها، أو التى لم يسع إليها، فلا ينبغي أن يُسأل أو يُحاسب عليها.

مسئولية، لأن حيثما توجد الإرادة توجد الحرية، وبوجود الحرية توجد المسؤولية، ويبين لنا الكندي، في معرض دراسته للعلّة الفاعلة وتقسيمها إلى قريبة وبعيدة، أن هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن فاسد كل فاسد، وهي الله المبدع لكل، والمتمم لكل، علة العلل، ومبدع كل فاعل^(١)

ويتحدث الكندي عن العلتين المادية والصورية - ويذهب إلى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة، فعنده كما هو الحال عند أرسطو، المادة لاتنفصل البتة عن الصورة، فهما متضايفتان، وهذا معناه - فيما يتعلق بمشكلة السببية هنا - أن العلة المادية مرتبطة بالعلّة الصورية، فالثانية لاتتجلى إلا من خلال المادة « والأولى تتوج عن طريق العلة الصورية؛ ويرى الكندي أن العلة المادية خاصة بكل موجودات عالما هذا، من جهة أنها دليل على كونه وفساده، فهو يرى أن كل كائن دخلت المادة أو تكون منها، فاسد ضرورة، فالعنصر هو الموضوع الذي يجرى عليه الكون والفساد، ولهذا فإن كل الكائنات التي ليس لها عنصر، فاسدة،^(٢)

(١) راجع الدكتور عاطف العرالي "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية"، ص ٩٠.

(٢) الكندي، "الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد"، ص ٢١٧-٢١٨.

الفصل الثالث

الفارابي ٠٠٠٠ وهل هو أول فلاسفة المسلمين حقيقة؟

ويشمل :

- أ - الفارابي، تاريخا وأثارا ومكانة.
- ب - الخلق صدور وفيض عن الفارابي.
 - ١ - تمهيد عن الصدور أو الفيض.
 - ٢ - صدور الموجودات عن واجب الوجود عند الفارابي.
 - ٣ - طريقة الفيض.
- ج - العالم "قديم بالزمان حادث بالذات" عند الفارابي.
 - ١ - الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعته تعالى وصفاته عند الفارابي.
 - ٢ - طبيعة "واجب الوجود بذاته" وصفاته.
 - د - مفهوم العلية والعناية عن الفارابي.

الفارابي وهل هو أول فلاسفة المسلمين حقيقة؟

أ - الفارابي، تاريخاً وآثاراً ومكانة :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي نسبة إلى مدينة فاراب - وهي حالياً إحدى إقليم خراسان التركي - التي ولد فيها نحو سنة ٨٧٠م / ٢٥٧هـ، يروي المؤرخون له، أن أباه كان فارسى الأصل، تزوج من امرأة تركية، وأصبح قائداً فى الجيش التركى، وأن فيلسوفنا - الفارابي - اشتغل بالقضاء فى بلدته، قبل أن يكب على دراسة الفلسفة، وأنه كان شريف النسب، معداً لحياة البذخ، فعدل عنها راضياً ومال إلى حياة العزلة والتأمل .

وكانت له مقدرة عجيبة على تعلم اللغات، فيروى أنه صرح أمام سيف الدولة أنه يجيد سبعين لساناً، ولا يخفى ما فى الرواية مما يصعب الأخذ به، ولكن الأمر الثابت هو أن أبا نصر كان يجيد العربية والفارسية والتركية والكردية، وذلك ظاهر فى مؤلفاته ولا سيما "كتاب الموسيقى الكبير"، « كان يجهل اليونانية والسريانية لغتى العلم والفلسفة لذلك العهد .

تتقل الفارابي بين فاراب وبغداد، عاصمة العلم والمعرفة، وحران متتلماً على أشهر أساتذة عصره منطقاً وفلسفة ونحواً، وغيرها، ثم عاد إلى بغداد حيث أقام نحواً من ثلاثين سنة قضاها فى التأليف والشرح والتعليم، وقد نبغ من تلامذته إذ ذاك الفيلسوف النصراني الشهير يحيى بن عدى،

وفى سنة ٩٤١م / ٣٣٠هـ، انتقل إلى دمشق، ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني، صاحب حلب فضمه إلى علماء بلاطه، وأصطحبه فى

حملته على دمشق حيث توفي الفارابي سنة ٩٥٠م / ٣٣٩هـ، وله من العمر ثمانون عاما.

وكان الفارابي واسع الثقافة إلى حد بعيد، فلم يدع علما من علوم زمانه إلا برع فيه وألف، ورسالته في "إحصاء العلوم" تدلنا على سعة معرفة، يقسم فيها الفارابي العلوم إلى: علم اللسان، علم المنطق، علم التعاليم، العلم الطبيعي، العلم الإلهي، العلمي المدني، علم الفقه، وعلم الكلام، ولعلك هنا أن الفارابي عدد العلوم وأجزائها كما جاء عند أرسطو، وأضاف إليها علمي الفقه والكلام، وهما علمان إسلاميان كانت لهما في عصره أهمية كبرى، وتعود إلى وصف الفارابي بأنه كانت واسع الثقافة إلى حد بعيد، يقول عنه ابن سبطين:

"وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير".

ويذكر ابن خلكان، أنه - أي الفارابي - "أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق".

وعلى حد قول مستشرق فرنسي معاصر - لوى ماسينيون - أن الفارابي: "أول مفكر مسلم كان فيلسوفا بكل ما للكلمة من معنى".

فقد أنشأ الفارابي مذهباً فلسفياً كاملاً، وقام في العالم العربي بالدور الذي قام به أفلاطون في العالم الغربي، وهو الذي أخذ عنه ابن سينا، وعنده أستاذاً له، كما أخذ عنه ابن رشد فيلسوف المغرب العربي الكبير، وغيره من فلاسفة العرب، وقد لقب بحق "المعلم الثاني" على أن أرسطو هو "المعلم الأول"، فالفارابي منشئ المدرسة الفلسفية في الإسلام، ترك لنا مذهباً متصل

الحلقات، محكم البنيان - ذا وحدة عجيبة - ولم يدع مشكلة من المشكلات التي ستعرض فلاسفة المسلمين إلا عالجها قبلهم وقال كلمته فيها .

والقسم الأكبر من مصنفات الفارابي، شروح وتعليقات على فلسفة أفلاطون، أرسطو، وجالينوس، تناول فيها كتب المنطق والطبيعيات والأخلاق وما بعد الطبيعة، ولعل أشهر هذه المصنفات:

مقالة في إغراض ما بعد الطبيعة،

شرح رسالة زينون الكبير اليوناني،

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو،

رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

كتاب تحصيل السعادة،

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة،

كتاب السياسة المدنية،

كتاب الموسيقى الكبير،

إحصاء العلوم،

رسالة في العقل،

عيون المسائل،

ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

ولعلك تلاحظ أن الفارابي، في قسم أكبر من مصنفاته، بذل جهدا كبيرا في التوفيق بين المذاهب القديمة، وخاصة بين أفلاطون وأرسطو، وبين أرسطو وجالينوس، وقد يكون مبعث هذا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو - كما يقول الدكتور عاطف العراقي - كتاب "اثولوجيا أرسطوطاليس" وهو

الكتاب الذى نسب خطأ إلى أرسطو، إذ أن عبد المسيح بن ناعمة الحمصى، وهو أحد المترجمين، قد ترجم بعض مقتطفات من كتاب التاسوعات لأفلوطين (التاسوعات ٤، ٥، ٦) ونسبها خطأ إلى أرسطو، ونظرا للتشابه من بعض الجوانب بين فكر أفلاطون وأفلوطين، فحينئذ يمكن التوفيق بدرجة ما بين أفلاطون وأرسطو.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب قد سمي بهذا الاسم (التاسوعات) لأن فرفوروريوس الصورى قد رتب الرسائل الأربعة وخمسين، التى تركها أفلوطين فى تسع مجموعات، لأن رقم تسعة هو الرقم الكامل فى نظرية فيثاغورس، إذ أنه مربع ثلاثة، الثالث الكامل والذى يعنى الانسجام.

والدليل على أن الفارابى يعتمد - فى توفيقه بين أفلاطون وأرسطو - على كتاب أثولوجيا، أنه - الفارابى - يذكره صراحة فى كتابه "الجمع بين رأى الحكيمين" وينسبه إلى أرسطو، استمع إليه يقول - على سبيل المثال - حين يحاول التوفيق بين قول أفلاطون بالمثل ونقد أرسطو لها:

"وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بأثولوجيا، يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية".

وهو يقول أيضا، بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم:

"ومن نظر فى أقاويله - أى أرسطو - فى الربوبية، فى الكتاب المعروف بأثولوجيا، لم يشبه عليه أمره فى إثباته الصانع المبدع لهذا العالم، فإن الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى".

وهكذا فأنت واجد أن الفارابى حاول أن يقرب معانى المصطلحات الفلسفية الأرسطية، شارحا الكثير من كتب أرسطو، فى المنطق، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، والأخلاق، والسياسة، لدرجة أن ابن سينا، فيلسوف المشرق العربى الكبير، يخبرنا بأنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه، إلى أن أمكنه أن يعثر على كتاب للفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة"، وعندما قرأ هذا الكتاب للفارابى، تفتحت أمامه المعانى التى كانت غامضة عليه فى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وهذا هو نص عبارة ابن سينا:

"يئست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة، حتى ظفرت بكتاب لأبى نصر فى هذا المعنى، فشكرت الله تعالى على ذلك، وصمت تصدقت بما كلن عندى".

ولئن كان الفارابى قد أخذ الشيء الكثير عن أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، فقد ظل محتفظا بشخصيته وطبع الأفكار التى اقتبسها بطابعه الخاص، محرزا بذلك شهرة واسعة فى القرون الوسطى، جعلت اليهود يكبون على آثاره وينقلونها إلى العبرية، وقد حفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة.

والآن إلى بعض رؤى الفارابى الفلسفية التى تكشف لنا الإطار العام لبنائه الفكرى، وهل هو حقا أول فلاسفة المسلمين؟

(ب) (الخلق) صدور وفيض الله الغرابى :

(أ) تمهيد

تعد فكرة "الخلق من العدم" فكرة دينية فى المقام الأول، ويقابلها فكرة "الصنع أو الإحداث" فى الفلسفة. هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكر الله الألوهية، لأن من لم يقل بهذه الفكرة يرى أن العالم هكذا من الأزل، وسيظل إلى الأبد دون أن يكون له مصدر آخر.

والدين المنزل حينما بلغ الإنسان بواسطة الرسل والأنبياء، صور الله تعالى ووصفه بصفات مبالغة لغيره من موجودات، وترتب على هذا التباين الكلى تباين آخر فى الفعل والإيجاد، ومن هنا أقرت الديانات السماوية المنزلة أن الله تعالى قد خلق هذا العالم بعد أن لم يكن له وجود، خلقه من العدم دون مادة سابقة، ودون مدة من الزمان.

أما العقل الإنسانى ممثلاً فى الفلسفة فلم يستطيع "تعقل" هذه

الفكرة

(١) سورة يس، الآية ٨٢.

(٢) سورة القمر، الآية ٥٠.

الدينية (على الأقل قبل نزول الديانات) ، ومن ثم حاول أن يفسر الصلة بين الله بحسبانه علة للإيجاد والصنع، وبين العالم باعتباره معلولا لله تعالى. ومن جملة هذه المحاولات ظهر لنا القول بالفيض أو الصدور الذى ذاع صيته وانتشر فى العالم الإسلامى، والذى امتد جذوره إلى حد كبير فى معظم المسائل اللاهوتية التى تعرض لها فلاسفة الإسلام.

والواقع أن مشكلة الموجودات، وكيف صدرت عن الله سبحانه، قد شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير جدا، أى كيف صدرت الكثرة عن الواحد.

منهم من اتجه فى حلها اتجاهًا أفلوطينيًا من بعض زواياه لامن كلها، مضيفا إليه أبعادا إسلامية قليلة جدا، وعلى رأس القائلين بذلك الفارابى وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه "لا بد أن يصدر عن الواحد واحد مثله" وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور، ومنهم من لم يرتض القول بذلك، بل فسر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيرا يعد بعيدا بعدا تاما عن موقف كل من الفارابى وابن سينا، وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف، فيلسوف المغرب العربى ابن رشد الذى نقد القول بالفيض أو الصدور نقدا عنيفا^(١).

"والفيض" فى مفهومه الفلسفى يعد مشكلة فلسفية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير كيفية خلق العالم وكيفية صدور الكثير عن الواحد، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامى فصاغها بعض فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها^(٢)، وهى نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، أو إن شئنا الدقة حاول ذلك، وفى

(١) راجع فى ذلك الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص ١١٠.

(٢) الدكتور جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ٥.

نظام كهذا تصبح العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأساسية للبنيان الفلسفى بأسره^(١).

والشائع عن "الفيض" أنه يرجع إلى أفلوطين^(٢)، هذا أنه ذهب إلى القول بتسلسل الموجودات، فالأول ساكنٌ غير متحرك بشيء من أنواع الحركة، وسكونه يحدث مثاله، وقول أفلوطين بتسلسل الموجودات محاولة منه لاثبات أثر الأولى فى آخر مراتب الموجودات وأدناها^(٣).

ومجمل هذه النظرية، أن لهذا العالم ظواهر حية، وهو دائم التغير، ولم يوجد نفسه، بل لابد له من علة سابقة هى السبب فى وجوده، وهذا الذى صدر عنه عالم واحد غير متعدد، وهو أزلى أبدي قائم بنفسه، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا "الخلق" إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء^(٤).

فالمبدأ الأول والواحد وحدة مطلقة، لا يمكن أن يكون عقلاً، بل ينبغى أن يكون ماهية تعلو على العقل، وتظل دائماً فى هوية مع ذاتها، هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد، ويندر جداً أن يسمية بالله.

وفى رأى أفلوطين، يستحيل وصف الواحد بأية صفة من الصفات المألوفة التى تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إن صفة الوجود ذاتها إذا ما نسبناها إليه لكانت تتطوى على نوع من الثنائية، إذا أننا سنحمل عليه

(١) Madkowr (Dr.Ibrahim): " La place d'Al Farabi dans L'ecole philosoghique musulmane, Paris, 1934, P.40.

(٢) إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن الفيض يُعد مزيجاً من أفكار أرسطو، وبطليموس الفلكى إلى جانب أفلوطين. (راجع الدكتور عاطف العراقي، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص ١٠٩)

(٣) الدكتور عبد الرحمن بدوى، أفلوطين عند العرب، ص ١٨٤

(٤) الدكتور فؤاد زكريا، " التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس"، ص ٤-٤٢، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٦، عمر الدسوقي، أخوان الصفا، ص ١٣٨.

الوجود، فيكون هناك موضوع ومحمول يُحمل عليه، وبهذا يفقد "الأول" وحدته المطلقة. فيجب علينا ألا نصف "الواحد" بأية صفة إيجابية، بل نكتفى بالوصف السلبي، ومن هذه "الوحدة" تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات، وأفلوطين في وصف هذا الصدور صوراً وتشبيهات مختلفة أشهرها تشبيهه فيض النور من منبعه، وفيض الماء من ينبوع، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز، فالصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز ثابتاً مع خروج غيره منه.

فالواحد حين "يخلق" الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاته ليعطيها، بل يظل في وحدته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق، ومع ذلك تفيض الموجودات عنه، عملية تسير سيراً منتظماً منذ البداية إلى النهاية، وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد، "العقل" الذي تصدر عنه النفس، يظل كما هو، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه، وعنصر التشبيه يمتد في كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات^(١) فقله إن كل موجود يكون في "المبدأ السابق عليه، يعني أن التالي معتمد على السابق، ومتوقف عليه، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية إنما هو تشبيه فحسب"^(٢).

ويتحدث أفلوطين عن أقانيم أربعة، أو قل جواهر أولية أربعة، هي الواحد أو الأول، ثم ثلاثة صادرة عنه، العقل، فالنفس، فالمادة، وهو يبرهن على وجودها بالجدل الصاعد، ويبين الصدور، صدور الموجودات عن الواحد، بالجدل النازل الذي يبدأ بالواحد، ولما كان "الأول" كاملاً فهو فياض وفيضه يحدث شيئاً غيره، فما هو غير معين في الأول يتعين في الثاني،

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٦.

(٢) الدكتور فؤاد زكريا، "التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس" ص ٤٢.

والثاني حاو المثل الكلية، أى الأجناس والأنواع، ومثل الجزئيات أيضا. ويفيض عن العقل، صورة منه، هى "النفس الكلية"، التى تتوجه نحو العقل الصادرة عنه فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات، فالأشياء جميعها بمثابة حياة تمتد فى خطٍ مستقيم من أعلى إلى أسفل، وكل نقطة من نقاط هذا الخط تختلف عن غيرها، ولكن الخط كله متصل "والعالم المحسوس حيوانٌ كبير أو إنسانٌ كبير، والنفس علة حركاته الكلية أى حركات الأجرام السماوية، لأن الحركة الدائرية تحاكي حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسطٌ بين العالمين المعقول والمحسوس، تتأمل الأول وتدبر الثانى، أو بعبارة أدق تدبر الثانى بتأمل الأول"^(١).

والمادة آخر مراتب الوجود، وهى وجودٌ مطلق غير متعين، فلا يوجد اتحادٌ حقيقى بين المادة والصورة. وإنما الشيء المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون أن يؤثر هذا الانعكاس فى المادة، وهذا القصور عن قبول الصورة، والاحتفاظ بها، هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس، وإتصال النفس بالمادة هو أصل نقائصها وشرورها، فلا يكون التطهير باخضاع المادة بل بالخلاص منها^(٢).

وعلى هذا فالكون، عند أفلوطين، ينبثق من الله انبثاقا طبيعيا بحكم الضرورة، ومعنى هذا الإنبثاق معنى من معانى الاضطراب والالزام، فالله - حسب نظرية الفيض - ليس فاعلا مختارا مريدا وفى هذا تخالف نظرية الفيض التصور الذى قدمته الأديان السماوية المنزلة عن الله سبحانه وتعالى.

(١) الدكتور فؤاد زكريا، التساعية الرابعة..، ص ٤٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٣٢٩، وعمر الدسوقي، إخوان الصفا، ص ١٤٠.

فما هو موقف فلاسفة الاسلام من نظرية الفيض الأفلوطينية، هل إرتضوها حلاً لمشكلة صدور الموجودات عن الله، وبمعنى آخر صدور الكثرة عن الواحد، كما نجد هذا عند الفارابي وابن سينا، ام وقفوا منها موقفاً معارضاً، كما نجد هذا عند ابن رشد القائل بقدّم العالم، وجديرٌ بالاشارة أن القول "بالفيض" لونٌ من ألوان القول "بقدّم العالم"، معنى ذلك أن نظرية الفيض نظرية فى قدّم العالم. فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس، ومعنى ذلك أن العالم ملازمٌ لله منذ القدم، فهو إذاً قديم مثله. وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها، كذلك فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التى تتساب منه، وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم، ومع ما تفترضه من الخلق الإرادى بل مع القول بالعناية، وهو من صميم العقيدة الإسلامية^(١)

(ب) "صدور الموجودات" عن واجب الوجود عند الفارابي:

إذا كان الكندى قد احتفظ بثوابت العقيدة الإسلامية، وبالأخص منها ثابت "الخلق من عدم" محاولاً إضفاء الرؤية الإسلامية بما أمكنه إقتباسه من علوم أرسطو، فإن الرؤية الميتافيزيقية التى شيد صرحها الفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) لم تكن امتداداً ولا تطويراً للرؤية الكندى ولا تجاوزاً لها، بل كانت جمعاً بين الالهيات الهرمسية كما درسها فى مدينة حران، وبين المدينة

(١) الدكتور يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية" القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ص ٢٠٦.

الفاضلة الأفلاطونية كما قرأها من خلال ظروف المجتمع الاسلامى فى عصره^(١)

ويعتبر الفارابى المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقى، عاش لها وتفاعل بها، وبذل طاقته فى سبيلها، وهجر، فى إشباع نهمه الفلسفى، كل شيء من مغريات الحياة ولذاتها، مما لم نجد له شبيهاً بين الفلاسفة المسلمين، وحسب الفارابى مكانة أن مؤلفاته قد مهدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد. وبرز أثر الفارابى على المفكرين من بعده فى موضعين: أحدهما أنه ما من فكرة فى الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها فى فلسفته، وثانيهما: حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبالتالي بين الدين والفلسفة فيما قالوا^(٢). وعلى هذا يحتل الفارابى المكان الشامخ بين المفكرين والفلاسفة، مما دفع المترجمين إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة المسلمين، وأنه فيلسوف المسلمين غير مدافع وأنه فيلسوف بالحقيقة^(٣) وصحيح أيضاً ما قاله ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بما تحمله هذه الكلمة من معنى، إذ أن الفارابى قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حد كبير سواء فى الطبيعيات أو الألهيات أو الأخلاق أو السياسة. وإن كان هذا يجب ألا ينسبنا ما فى بعض آرائه من تذبذب أحياناً، ومن تناقض أحياناً أخرى^(٤).

^(١) محمد عابد الجابرى، "بنية العقل العربى"، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ص ٤٤٨، وأيضاً الجابرى، "لحن والرائح" قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، ط ٢ (المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافى) ١٩٨٢م، المدخل، الفقرة ٥، ج ٢ ص ٤٤، وأيضاً دراسة للجابرى عن مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى السياسية والدينية"، ورقة قدمت إلى ندوة الفارابى، بغداد ١٩٧٥م.

^(٢) ^(٣) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١٢، ص ١٩٢ هامش.

^(٤) راجع الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل...، ص ٨٧.

وربما كان الفارابى أول من ظهرت إليه فكرة "الواجب" و "الممكن" بدلاً من فكرة "الحادث" و "القديم" فقد قسم الموجود إلى "واجب الوجود" و "ممكن الوجود"^(١) وليس هناك سوى هذين القسمين من الوجود، ولما كان كل ممكن

^(١) "الإمكان" فى الشيء عند المتقدمين: هو إظهار ما فى قوته إلى الفعل، و "الإمكان" عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم فيها، أو عبارة عن التساوى نفسه، فيكون صفة للماهية حقيقة من حيث هى، وهذا المعنى الأخير قريب من المعنى الذى ذهب إليه المحدثون فى قولهم (الإمكان هو صفة للممكن بالمعنى الموضوعى أو الخارجى) والممكن عند الفلاسفة يدل على ما ليس بممتنع ولا واجب. وهو الجائز، أى كل ما تتصور إمكان وجوده، أو إمكان عدم وجوده، يقال يجوز أى لا يمتنع وله عدة معان:

الأول: هو ما لا يمتنع عقلاً، والثانى: هو ما استوى الوجود والعدم، والثالث: هو المشكوك فيه، ويسمى المحتمل أيضاً.

وكل أمر جائز أو ممكن فلا بد له من علة محدثة متقدمة عليه، فغذا كانت هذه العلة جائزة، تسلسل الأمر إلى غير نهاية، والتسلسل باطل فى حكم العقل، فلا بد إذاً من علة أولى ضرورية، وهذه العلة هى الله عز وجل.

(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ص ١٣٤-١٣٥، ٣٨٥-٣٨٦).

والواجب: وما تقتضى ذاته وجوده إقتضاء تاماً، أو ما يستغنى فى وجوده الفعلى عن غيره، وهو مرادف للضرورى، إلا أنه يُطلق فى بعض الأحيان على ما هو أخص من الضرورى، كما فى قول ابن سينا:

".. إنَّ الواجب والممتنع متفقان فى معنى الضرورة، فذلك ضرورى فى الوجود وذلك ضرورى فى العدم" النجاة، ص ٢٩.

والواجب الوجود هو الذى يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً "تعريفات الجرجاني"، والواجب الوجود قسمان: الواجب بذاته، والواجب الوجود بغيره، أما "الواجب الوجود بذاته" فهو الموجود الذى يمتنع عدمه إمتناعاً تاماً، وليس الوجود له من غيره بل من ذاته، وأما "الواجب الوجود بغيره" فهو الذى يحتاج إلى علة توجب وجوده كالأربعة فهى واجبة الوجود بغيرها، لا بذاتها، أى عند فرض اثنين واثنين. والواجب الوجود عند الفارابى و ابن سينا هو الله، وهو مبدأ الكل، أى مبدأ جميع الموجودات بأعيانها وأنواعها.

(الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الثانى، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م، ص ٥٤١-٥٤٢).

لابد أن يتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى العلل لا يمكن أن يتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لنا من القول بوجود موجود هو واجب الوجود لا علة لوجوده. فإننا لو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً، أى يلزم من افتراض عدمه المحال، وإما أن يكون ممكناً، وهو الذى لا يلزم من فرض عدمه محال، وهذا الممكن، الذى ليس وجوده من ذاته يستوى وجوده وعدمه، بحيث لابد أن يكون وجوده من غيره، ولكن لا يمكن أن يذهب تسلسل العلّة والمعلولة إلى غير نهاية، وإلا لما وجد الممكن، بل لابد من انتهائه إلى "واجب الوجود بذاته". وهو المبدأ الأول، علة جميع الممكنات.

فالأشياء الحادثة أو الممكنة لكل منها ماهية وحقيقة، ولكل منها أيضاً هوية أو وجود متعين مشار إليه، يتميز به عن غيره من الممكنات، ولما كانت الماهية غير داخلية في الهوية، كما أن الهوية ليست داخلية في الماهية، أى أنهما متغايران، وأن الوجود المتعين لم يكن ناشئاً عن الماهية من ذاتها، وإلا لم يكن الممكن ممكناً، فلا بد أن يكون الوجود فى كل ما كان وجوده المتعين أو هويته مغايرة لماهيته، معلولاً لغيره، ولا يمكن تسلسل العلّة والمعلولة إلى غير نهاية بل لابد من إنتهائه إلى مبدأ أول، ماهيته غير مباينة لهويته، يعنى لابد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته^(١). لقد بدأ المعلم الثانى أول

(١) استحالة التسلسل في العلل والمعلولات كما أوضحها الفارابى مبنية على أساس ارسطى مفاده: أن ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل، أى لا يدخل كله مجتمعاً في الوجود لأن ما لا نهاية له لا يعد ولا يحصى، فلو فرضنا أن العالم حادث (أو متحرك) وله محرك، فإذا كان هذا الحادث له محدث وتسلسل المحيئون إلى ما لا نهاية، لم يمكن أن يوجد هذا العالم، لأن وجوده لا يتم إلا بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات. ولما كان العالم موجوداً لزم القول بوجود محدث أول لا محدث له، فوجود المحرك الأول الذى لا يتحرك عند أرسطو مستند إلى هذا المبدأ. وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لإلبات جملة قضايا منها وجود الله تعالى. راجع:

ما بدأ، بالتمييز بين الهوية والماهية، بين الوجود المادى المحسوس، وبين الوجود الكلى المعقول، حيث أوضح أنَّ تعقّل الوجود أو الانية شيء، وتعقل الماهية شيء آخر، ولا يعنى البتة أنَّ إدراك الوجود يعنى إدراك الماهية، كما لا يعنى من جهة أخرى أنَّ إدراك الماهية إدراك الوجود ذاته. وهذا يدل على أنَّ الانية مختلفة عن الماهية، فعلى سبيل المثال يرى الفارابى أنَّ تعقلنا للإنسانية يختلف عن تعقلنا لإنسان معين، لأننا نميز فى داخل الإنسان بين ماهيته المعقولة، وبين وجوده المحسوس المشار إليه. وهذا يوضح أنَّ الماهية متميزة عن الهوية، كذلك فإننا نعقل الماهية دون أنَّ نعقل كل إنسان على حده.

معنى هذا أنه فى عالمنا المحسوس هذا نجد أنَّ الانية أو الهوية متميزة عن الماهية^(١).

وهذا يعنى - بحسب رأى الفارابى - أنَّ الوجود الفردى، العيى، الشخصى، ليس داخلاً البتة فى حد الماهية، ومن ثم لا يكون مقوماً لها. وإلاّ لما استطعنا أنَّ نتعقل الماهية دون أنَّ نتعقل ما صفاتها، وهذا غير جائز. إذ الماهية متميزة عن الهوية، وتأتى أهمية هذا التمييز من جهة أنَّ الفارابى يعتمد عليه فى إثبات الوجود الإلهى، لأنّه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية أو الانية، لكان معنى هذا أنَّ وجود الماهية داخل الوجود الحى لذات الوجود الحى، وإنما هو من جعل جاعل إن صح التعبير، أو من فعل فاعل آخر... ويستمر التسلسل إلى أنَّ نصل إلى فاعلٍ أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته، وإلى هذا المعنى يشير الفارابى قائلاً:

(١) الفارابى: "نصوص الحكم"، نشره محمد حسن آل ياسين، بغداد، ١٩٧٦م، ص ٤٩، ص ٥٠.

"إذا لم تكن الهوية للماهية - التى ليست هى الهوية - عن نفسها، فهى لها عن غيرها. فكل ما هويته غير ماهيته، وغير المقدمات لماهيته، فهو يته عن غيره، وننتهى إلى مبدأ لا ماهية له مَبَايَنَة للهوية"^(١).

إن الماهية إذا تحققت وتعينت فى وجود محدود مشار إليه، فإنها لابد لها من علة خارجة عنها، وهذه العلة يجب أن تكون ماهيتها عين هويتها، أى يجب أن تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها، وإلا - لو كانت ماهيتها مغايرة لهويتها - لاحتاجت إلى علة أخرى ويتسلسل ذلك. وإذن فلا بد أن تنتهى الماهيات والهويات فى الممكنات إلى العلة الأولى التى هى "واجب الوجود: الذى ماهيته مَبَايَنَة لهويته (وجود معلول) ووجود آخر ماهيته عين هويته. وهذا هو الواجب الوجود، وفى هذا يقول: "الموجودات قسمان أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى واجب الوجود"^(٢)

وهو يقول أيضاً:

".. وإذا كان الممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده من علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقتٍ دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول"^(٣).

(١) الفارابي: نفسه، ص ٤٩، ص ٥٠.

(٢) الفارابي، عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م، ص ٥٠.

(٣) نفسه، ص ٤.

واستمع إلى الفارابي يقول:

"إن كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون "ممکن الوجود"، إذ لو كان ممتمنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود، لكان لم يزل موجوداً، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود. فكل ما لا وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود. وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره. وكذا الكلام في هذا الغير ممكن، فلا بد الاستناد إلى واجب الوجود بذاته^(١).

ويمكن وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح: "فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن أن يكون غير موجود، والذي ليس له علة، بل وجوده من ذاته وهو الله. أما "الممكن بذاته" فهو الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، ولا بد لوجوده من علةٍ غيره، وهو العالم، أما "الواجب الوجود بغيره" فهو الممكن بذاته، ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود أصبح موجوداً دائماً، فصار حكمه حكم الواجب الوجود، ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره كالعالم الفاض عن الله منذ الأزل عند الفيضيين، والذي لا يمكن تصور الله إلا ويتصور معه وجود العالم.

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندی، ثم الفارابي، فإننا نستطيع اعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضى لنفسه القول بالفيض، نظراً لأننا لا نجد عند الكندی إلا إشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتي تبين لنا الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، بوضع الكندی ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيداً تماماً عن القول بذلك^(٢).

(١) الفارابي، رسالة زينون الكبير، حيدر آباد، ١٣٤٩هـ، ص ٣-٥، و "نصوص الحكم"، ص ٥٠.

(٢) الدكتور محمد عاطف العراقي، "ثورة العقل..."، ص ١٠٩ - ١١٠.

فالفارابى أول من أدخل نظرية الفيض والعقول فى الفكر الاسلامى،
والتي تلقفها المفكرون المسلمون من بعده، ولاسيما ابن سينا الذى يُعد تلميذاً
له عن طريق مؤلفاته.

وأياً كانت المصادر التي أمدت الفارابى للقول بهذه النظرية، سواء
كانت أفلوطينية حديثة، أم حرائية صابئة، باعتبارهم يقدسون الأفلاك
والكواكب، أم سواهما من مصادر، أم كانت مزيجاً من كل ذلك، فإن هذه
النظرية التي جاء بها الفارابى كانت شيئاً جديداً على الفكر الاسلامى آنذاك،
إذ لم نجد لها أثراً بهذه الحدود فى تفكير الفلاسفة المسلمين الذين عاشوا قبل
عصر الفارابى.

وقد استطاع الفارابى أن يحدد "الفيض" بطريقة عقلية، وذلك بقوله أن
الله يعقل ذاته، وأن العالم صدر عن علمه بذاته، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً:
".وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام والخير
فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه. فإذا علمه علة لوجود الشيء الذى
يعلمه"^(١).

فيكفى إذاً أن يعلم الله شيئاً حتى يوجد هذا الشيء، لأن علم الله هو علمٌ
بالفعل، ويكفى أن يعلم الله ذاته التي هى علة الكون لكى يكون الكون، فليس
إذاً فى صدور الموجودات عن الله حركة، لأن الفيض عملية عقلية، وهذا
الوجود لا يفيد الله كمالاً، لأن الله ليس بحاجة إليه.

وبعد أن يتحدث الفارابى، فى عدة فصول من كتابه "آراء أهل المدينة
الفاضلة" عن الموجود الأول، وعن نفى الشريك عنه، وأنه لا ضد له وأنه لا

(١) الفارابى، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ص ١٩.

يمكن تحديده وإدراك كنهه، وأن صفاته غير ذاته، وأنه غنى بداته عن سواه، يتكلم عن فيض الأشياء عنه فيقول.

".. متى وجد للأول - أى الله - الوجود الذى هو له لزم ضرورة أن يجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، فعلى هذا الوجه لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين. فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيد كمالاً ما، أى ليس مثل الذى يبذل مالاً لينال كرامة أو رئاسة، لأنه لو كان كذلك يكون لوجوده سبب، فتسقط أولويته ويحصل غيره أقدم منه، بل وجوده لأجل ذاته، ويتبع وجوده أن يوجد عنه غيره بلا عائق لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شيء آخر غير ذاته مثل آلة خارجة عنه أو حركة يستفيد بها حالاً، لم يكن له مثل الشمس تتحرك ليجعل لنا التسخين، ومثل إحتياج النار إلى حرارة ليكون عنها الماء، وعن الماء بخار"^(١).

طريقة الفيض

أثبت الفارابى - كما أثبت أفلوطين قبله - أن "اللازم عن الأول يجب أن يكون إحدى الذات لأن الأول إحدى الذات من كل جهة، ويتقضى الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أن يكون هذا الأحدى الذات أمراً مفارقاً"^(٢).

(١) راجع "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ص ٣٩ - ٤٠

(٢) رسالة فى اثبات المفارقات، ص ٤-٥

يريد الفارابي أنه لا يمكن أن يصدر عن الواحد الكامل في أحديته إلا موجود أحدي، وذلك أن الفيض يصدر عن علم الله بذاته، وجعل "الصادر" عن ذات الله متعدداً يعنى تعدد الذات الإلهية التي هي مثال الوجود، وذلك مستحيل. ويرى الفارابي أن هذا الواحد الذي يصدر عن ذات الله يجب أن يكون مفارقاً، أي بعيداً عن المادة، لأن ذات الله بسيطة بعيدة عن المادة والجسم، وقد أثبت الفارابي أيضاً أن "في تعقل الله والعقول قوة الفيض والخلق". ويكفي أن نعقل شيئاً حتى تتحرك قوى الجسم لانجازه وعمله، وهذا الموجود الأول الصادر عن ذات الله هو "العقل الأول" وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول أي الله.

وهكذا يميز الفارابي فيما دون الله تعالى بين الماهية والوجود، فالكائنات كلها، ما خلا الله، ممكنة الوجود الفعلي من جهة ماهياتها، ولكي توجد بالفعل لابد لها من علة فاعلة هي الله.

والواجب بغيره - عند الفارابي - متعدد متنوع، وهو لم يحدث نتيجة خلقه من العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ^(١)، لم يحدث

(١) الإبداع في اللغة: إحداث شيء على غير مثال سابق، وله في اصطلاح الفلاسفة عدة معان:

الأول: تأسيس الشيء عن الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً كالإبداع الفني، والإبداع العلمي. والثاني: إيجاد الشيء من لا شيء، كإبداع الباري سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تأليف، وإنما إخراج من العدم إلى الوجود. (وهو الذي نعنيه هنا عندما قلنا أن الممكن لم يحدث عند الفارابي نتيجة خلق من العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ). وقد فرق الفلاسفة بين الإبداع والخلق، فقالوا: "الإبداع": إيجاد شيء من لا شيء، و"الخلق": إيجاد شيء من شيء، فالإبداع إذاً هو أن يكون من الشيء وجود لغيره من دون أن يكون مسبوقاً بمادة ولا زمان، والإبداع بهذا المعنى أعلى رتبة من التكوين والاحداث. فإن التكوين: هو أن يكون من الشيء وجود زمني، وكل واحد منهما يقابل الإبداع، فالتكوين يقابله لكونه مسبوقاً بالمادة، والاحداث يقابله لكونه مسبوقاً بالزمان، والتكوين والاحداث مترتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى فعل الله تعالى. (راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المجلد الأول، ص ٣١ - ٣٢).

نتيجة علم وقدره الهية و ارادة سعت إلى ذلك، وانما حدث نتيجة فيض الى أو تلقائى.

والموجودات الفائضة، عند الفارابى، تتباين من حيث الكمال والنقص طبقاً لقربها من الله تعالى أو بعدها عنه فى هذا التسلسل الطولى. فالموجودات القريبة من الله تكثر فيها الناحية الروحية، فهى لهذا أكمل من الموجودات البعيدة عن الله، من أنها آخر سلسلة من سلاسل الفيض وهى لهذا تغلب عليها الناحية المادية. يقول الفارابى حول هذا المعنى:

".. وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولاً أخسها، ثم الأفضل فالأفضل إلى أن تنتهى إلى أفضلها الذى لا أفضل منه. فأخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الأسطقات، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه، وأما الموجودات (العلوية)، فإنها تترتب أولاً أفضلها ثم الانقاص فالانقاص، فأما الأشياء الكائنة عن الأول فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام.. ومن بعدها السماوية"^(١).

العالم "قديم بالزمان حادث بالذات" عند الفارابى

إن العالم، على ضوء نظرية الفيض والصدور، ملازم لله ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الأصبع. وبهذا نجد الفارابى يؤكد فى غير موضع من مؤلفاته، أن الكثرة "حادثة لا بزمان تقدم"، وقول الفارابى هذا يعنى قدم العالم. فيبين لنا أن الله مفيض للموجودات كلها،

^(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٨ - ٢٩، و"الدعوى القلبية" ص ٢ - ٤

وأن ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان بل بالذات والرتبة^(١)، معنى ذلك أن الفارابي يرى أن الحاجة إلى الله سبحانه هي الامكان لا الحدوث، وهو بذلك يخالف المتكلمين، وخصوصاً قبل القرن الخامس الهجرى، - الذين يرون أن الحاجة إلى الله تعالى هي فى إحداث الأشياء بعد أن لم تكن، وإليك نصوص الفارابي الدالة على ذلك، يقول فى كتابه "السياسات المدنية":^(٢)

".. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى به تجوهره، فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر"

وفى كتابه "الدعوى القلبية" يقول:^(٣)

".. ان العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، وأن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد إنقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات".

(١) أنواع التقدم والتأخر عند الفلاسفة خمسة هي:

أ- بالعلية، مثل تقدم حركة اليد على الحاتم، وهما معاً، والمقدم هنا علة، فإن حركة اليد هي علة حركة الحاتم.

ب- بالذات، مثل ماهية الأثنين مفترقة إلى حصول الواحد، وحصول الواحد غنى، والمقدم هنا ليس علة لوجود المتأخر.

ج - بالشرف، كتقدم أبى بكر على عمر.

د- بالرتبة الحسية، كتقدم الأمام على المأموم، أو الرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع.

هـ- التقدم بالزمان، ومثاله تقدم الأب على الابن.

(راجع كتاب "الأربعين" للرازى، حيدر آباد، ١٣٥٣هـ، ص ٧).

(٢) ص ١٧ - ١٩.

(٣) ص ٥٨ - ٦٠.

ومعنى هذا أن الفارابى يرفض قول المتكلمين - وخصوصا الأشاعرة منهم - أن العالم مخلوق بالزمان، أى له بداية زمانية، ويرى أن العالم قديم بالزمان، أى أن وجوده مصاحب لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه - أى العالم - حادث بالذات، لأن الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده من سواه، ولا بقاء له إذا عدت العلة التى هو بها متعلق - ولا ننسى أن العالم عند الفارابى من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده، أو بعلة الموجبة يعود عدما، ولكن لما كان الله "واجب الوجود بذاته" أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا، ولا فى المستقبل، والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعلة، أصبح العالم قديما بالزمان محدثا بالذات. ويتابع الفارابى فكرته فى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، وأن علة الحاجة إلى الله تعالى هى الأماكن لا الحدث، فيقول: (١)

".. وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشيء غير الشيء .. وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة، من بسيطين وهما المادة والصورة، فكونه كان دفعة بلازمان، وكذلك فساده بلا زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان، والله تعالى الذى هو الواحد الحق المبدع للكل لا كون له ولا فساد"

ولفهم هذا النص نقول: ان الفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل، أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكون وفساد أجزائه، فيعرف الكون والفساد بالمعنى الثانى، بأن "الكون" هو تركيب أو شبيه به، وأن "الفساد" هو انحلال أو شبيه به، وأقل ما يكون عليه التركيب والانحلال شيئا، لأن الشيء الواحد

(١) الفارابى، "مسائل مغرقة"، حيدر آباد ١٣٤٤ هـ، ص ٥-٦، و"رسالة فى اثبات المفارقات"، حيدر

لا تركيب فيه ولا انحلال، ولا يجوز ذلك إلا في زمان، ومن هنا نفهم لماذا يكون الله تعالى الواحد البسيط الحق، لا كون له ولا فساد. أما قوله "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول" فهو نفى لأن يكون للزمان ابتداء، وذلك بأن يكون الله وحده، وليس معه عالم ولا زمان، ثم بعد مضي أماد أوجد الله العالم، فابتدأ معه الزمان الذي هو عند أو مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أو ما شابهه، فالزمان عند الفارابي أزلي أزلية الله، طالما أن ابتداءه هو الله، والله لا بداية له، وهكذا يمكن القول أن الفارابي يؤكد على القول بأن للعالم محدثاً، وأن علة الإحداث هي الامكان لا الحدوث، وأن العالم محدث لا في زمان، أي أنه محدث بالذات قديم بالزمان، وأن الله تعالى فاعل على سبيل القصد بارادة قديمة، وليس كفاعل مطبوع، وأنه اختار إحداث العالم أزلاً، ولا يليق به عز وعلا أن يتأخر عنه فعله.

وإن كنا لا نستطيع أن نفهم قول الفارابي أن العالم قديم بالزمان، حادث بالذات، ونسأل من جانبنا، ما معنى أن يكون الله سابقاً للعالم بالذات. الذي نعرفه هو إما أن يكون العالم قديماً، وإما أن يكون محدثاً، ونصوص الفارابي هنا صريحة الدلالة على أن العالم قديم.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك رأياً يرى أن الفارابي أميل إلى القول بحدوث العالم وبوجوده من لا شيء - على طريقة الأشاعرة -، وأنه أبعد ما يكون إلى القول بأن العالم أزلي بالضرورة.

فقد ذهبت الدكتورة فوقية حسن محمود^(١) إلى القول بأنه عندما يتردد اسم الفارابي عند المحدثين يرتبط عادة بلفظي "فيض" و "صدور" وكذلك بلفظ

(١) "مقالات في أصالة الفكر المسلم"، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م، ص ٩٨

"إيجاد"، ويعتبر عندهم صاحب مذهب حاكي فيه أرسطو من جهة، ومن جهة أخرى أفلوطين القائل بالفيض عن غير ارادة من قبل الموجد، أى أنه- والحديث مازال للدكتورة فوقيّة- لاح لهم أنه حاد^(١) عن القول بـ "الإيجاد" عن العدم المحض بقدرة، واردة الله سبحانه وتعالى، وهو القول الذى يمثل أصول العقيدة الإسلامية فى "الخلق" و"الإيجاد" خاصة وأنه يستعمل لفظى "فيض" و "صدر" فى أكثر من موضع من مصنفاته، ويتحدث عن "عقول" و "نفوس" يرتبط ذكرها بالموجودات الخارجية. أى أن لديه من مظاهر نظرية تفسير الوجود الأرسطية، ونظرية الفيض الأفلوطينية، ما يمكن أن يؤدى إلى فهمه على أنه لا يخرج عنهما.

وترى أن الفارابى يبدأ بتوضيح ثلاث معانى هى: "الوجوب" و "الوجود" و "الامكان"، وهى بالنسبة له أوليات ذهنية، أى ليس للمرء دخل فى إيجادها، فهى توجد فيه بالفطرة والجملة، ويعبر الفارابى عن ذلك قائلاً: ^(٢)

.. وهذه معانٍ ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن، ومتى رام أحدٌ إظهارها (أى إظهار هذه المعانى) بالكلام عنها، فإنما ذلك تنبيهٌ للذهن، لا أنه يروم إظهارها بأشياء هى أشهر منها.

و "الوجوب" و "الوجود" و "الامكان" معانٍ أولية تعطى للذهن فرصة التهيؤ لاستيعاب مفهوم الوجود بأنواعه: "الواجب بغيره" أى الممكن، "والواجب بذاته".

والأول يشير إلى أنواع الموجودات على اختلافها، أى الممكنات، والثانى يثبت وجود موجدها، وهو الله سبحانه وتعالى.

(١) أنظر مثلاً: كرادى فر، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١ من ص ٤٠٧ - ٤١٢.

(٢) "عيون المسائل"، ص ٦٥ من مجموع للفارابى، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.

يقول الفارابي: (١)

".. وانما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى، وهو علة لوجود جميع الأشياء، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة"

وتفسر الدكتور فؤاد هذا النص قائلة: أن "الإيجاد" لديه من "العدم المحض" (٢).

وتدل على ذلك بقول الفارابي: "ويدفع عنها العدم مطلقاً"، وأنه - الإيجاد - بقدر علم الموجود الأول، الذى يعلم وجود الأشياء بعلم "لازمانى" أى بعلم لا يماثل العلم الحادث، أى علم الانسان، وهذا تأكيد لاتجاهه نحو التنزيه ثم قوله "بدفع العدم عن الموجودات"، يعنى فى الوقت نفسه أنه يعطيها وجوداً حقيقياً، وأنه "إيجاد من العدم" وليس فيضاً، فالوجود المخلوق محدث، سواء كان محسوساً أو غير محسوس. وبهذا يصبح ما يسميه "بظهور الأشياء عن كونه عالماً بذاته..". وبأن "علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه" ماهر إلا "إيجاد" و"خلق" عن عدم محض بقدرة الخالق وإرادته. وهذا أسلوب إسلامى فى فهم وتفسير "الخلق" و "الإيجاد" بالنسبة للموجود بغيره " أى بالنسبة لعالمى "الخلق" و "الأمر"، أى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة. بالتالى ليس

(١) "عيون المسائل"، ص ٦٧، ٦٨.

(٢) "مقالات فى أصالة الفكر المسلم" ص ١٢٧.

لديه "صدور" أو "فيض" بالمعنى الأفلوطيني، وليس لديه وجود متعقل بالمعنى الأرسطي^(١).

ولنا مناقشة حول هذا النص، يقول الفارابي: ^(٢) - ونستعيد قراءته مرة أخرى -

".. الأبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع.. بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة"

قالفارابي هنا - فى رأينا - ينفى وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، ليس هذا ما يعنيه قوله: "يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة؟" فما دام الإبداع الإلهي يعطى إدامة وجود الشيء وجودها الأبدى، فإن الشيء موجوداً أبداً إذن، وأبدية الوجود تقتضى أزليته فهو أزلى - أبدى أى سرمدى.

^(١) نفسه، ص ١٢٨، ونجد من جانبنا نصوماً للفارابي يشرح فيها بالقول بحدوث العالم، فنراه فى كتابه "الجمع بين رأى الحكمين" يقول بأبداع الله العالم من لاشيء، ويقول بأن العالم حادث، بل ويصرح بأن الألاتون وأرسطو يقولان أن "العالم مبدع من غير شيء.. فمآله إلى غير شيء" ويحير أن مايلذهب إليه بعضهما من أن أرسطو يقول بقديم العالم (قيسح مستكر) ومن ذلك قوله "بحدوث العالم" على خلاف ما هو سائد بين فلاسفة المسلمين حتى عصر الغزالي، ويقول - وهو بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم - " ومن نظر فى أقاويله - أى أرسطو - فى الربوبية فى الكتاب المعروف بالولوجيا، لم يشبه عليه أمره فى إلهاته الصانع المبدع لهذا العالم، فإن الأسر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى" (راجع الجمع بين رأى الحكمين، ص ٢٢ وما بعدها).

وهذا يكشف عن تذبذب آرائه وتناقضها حول هذا الموضوع.

^(٢) "عيون المسائل"، ص ٦٧ - ٦٨.

فالفارابي هنا يعطينا دليلا جديدا على أن فكرة أزلية العالم عنده راسخة مهما صرح بغير ذلك، والحقيقة أن قول الفارابي "بالفيض أو الصدور" يؤدي إلى الاعتقاد بأنه من القائلين بقدّم العالم لا حدوثه، إذ أن القول بالفيض يتناسب والقول بقدّم العالم.

■ - (الاستدلال على وجود الله) وبيان (طبيعة واجب الوجود وصفاته) عند الفارابي :

(١) الاستدلال على وجود الله :

يتحدث الفارابي في الكثير من مصنفاته "كفصوص الحكيم"، "عيون المسائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، عن الاستدلال على وجود الله تعالى، فنجدّه يقسم الموجودات قسمين:

"أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود".

ونتابع نص الفارابي، يقول:

"وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره".

فالممكن الوجود بذاته (الواجب الوجود بغيره)، هو الذي لا بد لوجوده من علة، والذي إذا وجد كان واجب الوجود بغيره، كالنور الذي لا يوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس، فهو ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس، وهو غير ضروري الوجود بطبيعته، أما إذا وجدت الشمس، فهو واجب الوجود بغيره، وهذا الممكن الوجود برهان على وجود العلة الأولى، إذ لا بد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول، إذ أن سلسلة الممكنات تحتاج، مهما امتدت، إلى من يعطيها الوجود، لأنها لا

تستطيع أن تعطى ذاتها الوجود، فلا بد لها من كان واجب الوجود يعطيها هذا الوجود»

والواجب الوجود بذاته، هو الذى تقتضى طبيعته بوجوده، وهو الذى إذا "فرض غير موجود لزم منه محال، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء" وهذا الواجب الوجود بذاته، هو الله تبارك وتعالى. ومعنى هذا أن الفارابى يستدل على وجود الله تعالى بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب، وأيضاً بقسمته الواجب إلى، واجب بذاته، وواجب بغيره، فوجود العالم ممكن بذاته، وإذا تحقق هذا الإمكان أى أصبح وجوداً، فبفعل فاعل، وهو الله تعالى الذى يخرج العالم من "الإمكان" إلى "الوجود"!

ونتابع نصوص الفارابى فى مصنفاته المختلفة، لننتعرف على مفاهيم الممكن والواجب والعدم والوجود، وكيف أن العالم - عنده - قديم بالزمان، حادث بالذات.

يقول الفارابى فى "رسالة زينون الكبير"، وفى "فصوص الحكم":

"إن كل شىء فى عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان، قبل الكون "ممکن الوجود" إذ لو كان "ممتنع الوجود" لما وجد، ولو كان "واجب الوجود"، لكان لم يزل موجوداً، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، فكل ما لا وجود له عن ذاته، فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده من غيره، وغيره واجب الوجود بذاته".

لاحظ هنا أنه يقول أن ممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، هل العدم عنده يعنى اللاشئ، لا أظنه كذلك، وإنما يعنى العدم عنده الوجود بالقوة، أى إمكانية أن يصير الشئ وجوداً بالفعل، إمكانية

أن يتحقق في وجود متعين، زمانى مكانى، مشار إليه، فالشئ عند الفارابى يحمل فى ذاته هذه الإمكانية، أى إمكانية أن يصير وجودا بالفعل، وجودا متعينا، كل ما هنالك أنه، أى هذا الممكن بالذات مفتقر إلى علة تحقق له هذا التعين الخارجى، وحسب مصطلحات الفارابى، الممكن بالذات مفتقر إلى علة تمنح الماهية (أى حقيقة الشئ المعقولة، التى تقبل أن تتحقق فى الخارج وجودا بالفعل) هويتها (أى وجودها الخارجى المتعين) . فالعدم عند الفارابى يعنى ماهية الممكن، أى حقيقته المعقولة، والوجود، يعنى هويته، أى وجوده الخارجى، وبالتالى كانت هوية الشئ غير ماهيته، ومعنى ذلك أن الشئ مفتقر إلى علة تهيه هويته حتى يصير وجودا متحققا متعينا .

ونقرأ مع النص التالى للفارابى، والذى يؤكد فيه أن مفهوم الخلق عنده، لا يعنى الإيجاد من لا شئ، وإنما يعنى منح الماهيات هوياتها، يقول الفارابى فى كتابه "الدعوى القلبية":

"إن العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، وأن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات".

والفارابى هنا: يرفض قول الأشاعرة أن العالم حادث بالزمان، أى له بداية زمنية، ويرى أن العالم قديم بالزمان، أى أن وجوده مصاحب لوجود الله تعالى لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه - أى العالم - حادث بالذات . لأن الحادث بالذات هو الذى يستمد وجوده (هويته) من سواء، فعلة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدوث .

تجدر الإشارة إلى أن الأشاعرة انتهوا إلى فرق بين أن نقول "وجوب العالم بإيجاب البارى تعالى" وبين أن نقول: "وجود العالم بإيجاد البارى

تعالى"، ورأوا أن التعبير الثانى صائب من حيث اللفظ والمعنى، والأول خطأ من حيث اللفظ والمعنى، إذ القسمة العقلية تقتضى الحصر فى ثلاث أقسام، واجب (وهو الضرورى الوجود)، جائز (وهو ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه)، ومستحيل (وهو الضرورى العدم)، فإذا كان العالم "ممكناً الوجود" فذلك بإيجاد غيره لا بإيجاب غيره، ولا يصح أن يكون العالم "واجب الوجود" حتى لو اتصف أنه بغيره، لأن الوجود المستفاد (وجود العالم) لا يتساوى مع الوجود الذاتى (وجود الحق تعالى)، وبالتالي فقول الفارابى، أن العالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، يحتاج - فى رأينا - إلى مراجعة، لأن وصف وجود العالم بأنه واجب، متناقض مع أنه يستمد هذا الوجود من غيره، فالواجب هو الضرورى الوجود، والعالم ليس ضرورياً الوجود عند الفارابى، والضرورى الوجود هو فقط الله تبارك وتعالى .

ونمضى مع نصوص الفارابى التى تحدد لنا طريقته فى الاستدلال على وجود الله تعالى، وأيضاً رؤيته للممكن والواجب، والعدم والوجود، يقول فى "عيون المسائل":

"الإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذى ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة" .

فالفارابى هنا - فى رأينا - ينفى وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، أليس هذا ما يعنيه قوله:

"يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة"؟ فما دام الإبداع الإلهى يعطى

الشيء وجوده الأبدى، فإن الشيء موجود أبداً إذن، وأبدية الوجود تقتضى
أزليته، فهو أزلى - أبدى، أى سرمدي.

فالفارابى هنا يعطينا دليلاً جديداً على أن فكرة أزلية العالم عنده
راسخة مهما صرح بغير ذلك، والحقيقة أن قول الفارابى "بالفيض أو
الصدور"، يؤدى إلى الاعتقاد - اعتقادنا - بأنه من القائلين بقدّم العالم لا
حدوثه، إذ أن القول بالفيض يتناسب والقول بقدّم العالم.

(٢) طبيعة (واجب الوجود بذاته) وصفاته :

بعد بيان طريقة الفارابى فى الاستدلال على وجود الله تعالى
والمستندة أساساً إلى التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب وكيف أن
علة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدث، عند الفارابى، ننتقل إلى
طبيعة "واجب الوجود بذاته" وصفاته عند الفارابى؛ يقول:

"فالواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علة
لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء،
ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن ينزه عن جميع أنماء النقص، فوجوده
إذن تام، ويلزم أن يكون أتم الوجود، ومنزها عن العلل مثل المادة الصورية
والفاعل والغاية".

فإنه تعالى هو الوجود التام، وجود بغير علة لأنه "برئ من جميع
أنحاء النقص"، وهو أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولهذا هو أزلى دائم الوجود
بجوهره وذاته، وهو تعالى بجوهره كاف فى بقاءه ودوام وجوده، "ولا يمكن
أن يكون وجود أصلاً من وجوده"، ووجوده "خلو من كل مادة، وأيضاً ليس
له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا فى مادة، ولو كانت له صورة

لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ومن ثم فوجود الله بسيط غير مركب، وهذا الوجود لا يمكن أن يكون لشيء آخر لأنه تام، والتام الوجود هو:

"ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده". كما أن التام في الجمال هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنه، فالله إذا واحد لا شريك له، ولما كان الله بسيطا استحال علينا تحديده، لأن التحديد هو تركيب، هو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور، أو هو تعريف بالمادة والصورة كما فى الجواهر، وهذا كله مناف لبساطة الله.

ومع ذلك فإننا نعرف الله ولكن معرفتنا له غير دقيقة وغير واضحة، مع أن معرفة الأشياء تكون فينا دقيقة وواضحة بقدر ما هى كاملة فى الوجود، فلما كان الله الوجود التام كان لابد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن ذلك الوجود الإلهى مطلق الكمال وهو من ثم فوق قوائا الإدراكية، فهى من ثم لا تستطيع إدراكه إدراكا لا متناهيا، وهى المتناهية فى إمكاناتها، وهو - تعالى - اللامتناهى فى وجوه وكماله، فهو كالنور الشديد الذى يبهى العين، أضف إلى لك أننا غائصون فى المادة، والمادى تفسى بصائرنا، فبقدر ما نتخلص من كثافة المادة بقدر ذلك نستطيع التوصل إلى معرفة الله معرفة أوضح وأكمل.

وواضح هنا أن مفتاح برهنة الفارابى على الوجدانية يتمثل فى معنى التام أو التمام عنده، واقرأ معنى مرء أخرى تحديده لمعنى التام، التام هو "ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده، وذلك فى أى شىء كان" فالتام فى الجمال، هو الذى لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنه، والتام فى العظم هو الذى لا يوجد عظم من نوع عظمتة خارجا عنه، وهكذا فى باقى الصفات، صحيح أننا نجد فى الموجودات ما يتصف بالجمال والعظمة، ولكن يظل هناك تمايزا بين وصف الحق تعالى بالجمال ووصف

غيره بهذه الصفة، ووصف الحق تعالى بالعظمة ووصف غيره بها، فلا يوجد جمال ولا عظمة من نوع جماله وعظمته عز وعلا خارجا عنه، فجماله وعظمته تبارك وتعالى وباقي الصفات، أمور ذاتية دائمة فيه، وفي غيره هي أمور مستفادة، ليست ذاتية، وليست دائمة.

وإذا كان الله تاما، فإنه لا بد أن يكون واحدا، إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره، فإذاً هو تعالى منفرد بذلك الوجود وحده، ولا يشاركه فيه وجود آخر أصلا، واستمع إليه يقول في مصنف آخر من مصنفاته:

"هو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ، كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية، وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده، ولا حصلت ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل".

وينفى الفارابي عن وجود الله تعالى العدم والضد، وكلاهما يصفان الموجودات الحادثة المتغيرة، والله تعالى ليس بحدث، وجوده عز وعلا قديم، ولا مثيل له في ذلك، وننبه مرة أخرى أن مضامين العدم والوجود والقدم عند الفارابي - وهو الذي انتهى إلى القول بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات - تختلف عنها عند القائلين بحدوث العالم، فالعدم عنده يعنى "وجود الشيء بالقوة"، والوجود يعنى "وجود الشيء بالفعل"، وبعبارة أخرى قابلية الشيء لأن يكون وجودا متعينا في الخارج، هي العدم، ووجوده المعين هذا هو الوجود، وبمصطلحات الفارابي الماهية والهوية، فهوية الشيء مضافة إليه من غيره، هي غير ماهيته، أما هوية الحق تبارك وتعالى فعين ماهيته، والقدم الذي يعينه الفارابي، ويصف ويميز به وجود الحق تعالى، فهو القدم

الذاتى، وليس القدم بالزمان، إذ أن وجود العالم هو الآخر - عند الفارابى - قديم بالزمان، مصاحب لوجود الله تعالى منذ الأزل لا ينفك عنه لحظة، مصاحبة الظل لصاحبه، وحركة الخاتم لحركة الأصبع .

وتتابع حديث الفارابى عن صفات الحق تبارك وتعالى، يرى الفارابى، أن الله تعالى عقل وعقل ومعقول معا، وهذه المعانى الثلاثة كلها فيه معنى واحد، وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم، فهو عز وعلا العقل والمعقول، العاقل وموضوع ما يعقل، وهو لا يطلب فى غيره موضوع ما يعقل .

وكذلك القول فى أنه تعالى عالم، فهو "لا يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا فى أن يكون معلوما إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم، وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره، فإنه يعلم ذاته وأنه معلوم، وأنه علم، فهو ذات واحدة وجوهر واحد" .

وكذلك فى أنه حكيم "لا بحكمة استفادها بعلم خارج عن ذاته، بل فى ذاته كفاية فى أن يصير حكيما بأني علم ذاته" .

والله تعالى حق لأنه موجود، ووجوده أكمل وجود، وهو حق لأنه "معقول صادف به الذى عقله الموجود على ما هو موجود" .

والله تعالى حى بل هو الحياة نفسها، "وأنه حى وأنه حياة معنى واحد"، ولا يعنى ذلك أن الله حياة طبيعية مادية قوامها الحركة، ولكن حياته فى أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل، فهو أبدا عاقل، وحياته ذات واحدة وجوهر واحد .

والله تعالى ذو عظمة، وذو جلال وذو مجد فى ذاته، سواء عظمه غيره أو لم يعظمه، أجله غيره أو لم يجله، مجده غيره أو لم يمجده .

وأنت تلاحظ هنا أن الفارابى - فى توحيده بين ذات الله تعالى وصفاته - متأثراً بالتراث الاعتزالى إلى حد كبير، وأيضاً هو متأثر بفلسفة ما بعد الطبيعة لأرسطو، وتلاحظ أيضاً أن إله الفارابى بعيد عن خلقه، لا يمكن الوصول إليه إلا بالتأمل والتجارب الصوفية، وهذا ما كان موضوع جدل فى الفرق الإسلامية، وهذا ما جعل رجال الفقه يتكبرون للفلسفة والفلسفة، لأن الله فى القرآن الكريم قريب من خلقه، عالم تمام العلم بجميع أعمالهم وأحوالهم، له من الصفات غير ما ذهب إليه الفلاسفة، وقد أخذ الفارابى عن أرسطو رأيه فى أن الله لا يعلم الكائنات ولا يعقلها، يقول:

"وأما جل المعقولات التى يعقلها الإنسان من الأشياء التى هى فى مواد فليس تعقلها الأنفس السماوية، لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التى هى دونها، فالأول يعقل ذاته إذا كانت ذاته بوجه ما هى الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده". وهكذا فالفارابى يؤكد عدم معرفة الله للجزئيات خارجة عن ذاته، وإنما يعلمها بطريقة غير مباشرة، أى بكونه على لها، وإنكار الفارابى علم الله بالجزئيات، يمثل أحد الاتهامات الضيقة التى وجهها الغزالى إلى فلاسفة المسلمين، الفارابى وابن سينا على وجه الخصوص .

■ - مفهوم (العناية) عند الفارابى :

مفهوم العناية، عند علماء أصول العقائد الإسلاميين، أن مرد "الوجود كله، نشأة وتحولاً، وامتداداً، وتطوراً، إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبدية"^(١)، فالإرادة الإلهية هى التى تبدع الكون وتوجده، بعد أن لم يكن شيئاً،

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، 'معالم الفلسفة الإسلامية'، ط ٢، ١٩٧٣م، ص ٦٩.

وهي التي تنفيه فيصبح لأشياء^(١)، وقد استخدم المتكلمون الإسلاميون "قانون العناية" هذا في البرهنة على وجوب إرسال الأنبياء للناس من عند الله تعالى؛ فماذا يقول الفارابي في هذه المسألة؟

إن القول بالفيض الذي يؤسس عليه فلسفته، إجمالاً، تقتضى بأن كل واحد من العقول العشرة التي فاضت من الموجود الأول هو مذهب للجزء الذي يخصه من أجزاء النظام الكوني، لأن كل واحد من هذه العقول، بما أنه يعقل الموجود الأول، يلزم عنه وجود العقل الذي يليه، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه، يلزم عنه وجود السماء، التي يقتضى نظام الفيض وجودها فسي مرتبة هذا العقل نفسه؛ وعلى هذا النسق لزم عن العقل التاسع وجودان: العقل الفعال (العقل العاشر)، وملك القمر، أى عالم الأجسام الأرضية (العالم الطبيعي)، وهو الذي يؤدي وظيفة معرفية للإنسان^(٢).

ذلك ما تقتضى به نظرية الفيض بحد ذاتها، وحين يتحدث الفارابي عن النقص الكائن في الموجودات الطبيعية، يقول، إن هذه الموجودات تبدىء بهذا النقص، ثم تترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره، وفي سائر أعراضه، "وهذه الحال هي في طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليه من شيء آخر غريب عنه"^(٣)، وهو يقول أيضاً^(٤):

"الموجود الأول هو السبب الأول لجميع سائر الموجودات، وهو برئ من جميع أنحاء النقص"، وفي كلامه عن الأسباب التي عنها تحدث الصورة

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، "معالم الفلسفة الإسلامية"، ط ٢، ١٩٧٣م، ص ٦٩

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٤

(٣) نفس المصدر، ص ٤٦.

(٤) نفسه، ص ٢٤.

الأولى للمادة الأولى في الموجودات الطبيعية يقول: إنه "يلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها، ويلزم عن اختلاف جواهرها، وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن تضاد نسبها وإضافاتها، وجود الصور المستفادة، ويلزم عن تبدل متضادات النسب عليها، وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها"^(١).

إن هذا النص، يدل على أن سعى الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص في وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، مرحلة، مرحلة إنما هو قانونٌ طبيعيٌّ تطوريٌّ قائمٌ في داخلها، من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليها من شيء آخر غريب عنها"^(٢)، فاستناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود - عند الفارابي - برى عن العلل المادية والصورية، والغائية والفاعلية^(٣)، وهو يقول أيضاً^(٤): لم يصدر عنه ما لا يلائمه، ولولاه لما بقى من الموجودات "، وفي "فصوص الحكم" يصرح بأن الله مريدٌ، وأنه - تعالى - فاعلٌ للعالم منذ الأزل، بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل، يقول: (٥):

".. إرادة الله قبل كون الشيء بالذات، وهما يكونان معاً، لا يتأخر كون الشيء من إرادة الله في الزمان، وإنما في حقيقة الذات، لاشك تقول، أراد الله فكان الشيء، ولا تقول كان الشيء فأراد الله".

(١) "آراء أهل المدينة الفاضلة" ص ٤٧

(٢) راجع "الزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" ج ٢، ص ٥٠٩-٥٠٢

(٣) راجع "رسالة زينون الكبير" حيدر أباد، ١٣٤٩ هـ، ص ٣-٥

(٤) نفس المصدر، ص ٦.

(٥) "فصوص الحكم"، ص ٢٩.

ونجده يصبرح أن كل كائن من خير وشر، يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية^(١)، وإن كان يذهب إلى القول، بأن واجب الوجود مبدأ لنظام الخير في الوجود، على ما يجب أن يكون عليه، وبالتالي فإن الشر عنده وعند أصحاب نظرية الفيض، هو نقصان الخير، أي أن الشر ليس له وجود حقيقى « بل له وجود نسبي، ذلك أن العلة أكمل من المعلول، فالله أكمل من العقل الأول الذى يصدر عنه، وهذا أكمل من بقية العقول التى تفيض بالتدريج، الواحد بعد الآخر، وهكذا يستمر الصدور، ويستمر تناقص الخير، حتى نصل إلى المادة الأولى التى تعتبر غاية فى النقص، فهى نقص بالنسبة للخير الذى تتصف به الموجودات التى هى أقرب منها إلى الله، ولكنها فى حد ذاتها ليست شراً بإطلاق، ومثلها مثل الشمعة، مع أنها ضوء وليست ظلاماً فى حد ذاتها، إلا أنها إذا قيس بمصباح قوى، تعتبر ظلاماً، أو ضوءاً ناقصاً.

فالشر عرضى، وهو شر بالنسبة لنا، بينما هو أمر اقتضاء نظام الكون الكلى، فمثلاً الله تعالى أوجد كائنات خيرة، مثل العقول المدبرة للأفلاك العليا، أو الملائكة، بلغة الفلاسفة المسلمين، ثم أوجد موجودات مثلنا، ومثل الحيوانات... الخ، وفيها شر قليل، وخير كثير لأنها فى درجة سفلى من درجات الفيض، ولأنها قابلة للتغير « فاختيار أن يوجد، وألا يكون قد فرط فى خير كثير من أجل شر قليل، ومثال ذلك الأمطار، فهى خير فى حد ذاتها، ولكن قد ينتج عنها، عرضاً، هدم بيت « أو فيضان مخرب^(٢) ».

(١) نفس المصدر، ص ١٧.

(٢) « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ص ٣١ هامش.

الخامس الهجرى، الذين يرون أن الحاجة إلى الله تعالى، هى فى إحداث الأشياء بعد أن لم تكن^(١).

ويرى الفارابى، أنه لكى يصبح الوجود الممكن واقعياً، يلزم أن نُسلم بوجود علة، فاعله والعالم عنده لايمكن أن يكون علة ذاتة، لأن العلة الأولى يجب أن تكون واحدة، لاتعدد فيها بوجه من الوجوه، وعلى ذلك فالعالم، عنده، يصدر عن علة خلافاً لذاته؛ وقد تكون العلة المباشرة ذاتها نتيجة علة أخرى سابقة، غير أن سلسلة العلل لاتمتد إلى ما لانهاية، ولايمكن أن تكون العلة دائرة، وعلى ذلك فالسير فى سلسلة العلّية لابد أن ينتهى إلى الموجود الأول، الذى لا يكون معلولاً بحالٍ ما، بل يكون وجوده ضرورياً، لا بضرورة معلوله، وهذا ما يطلق عليه الفارابى دليل العلة التامة، ويعطينا صوراً لهذا الدليل يقول فيها^(٢):

" متى وُجد للأول، أى الله، الوجود الذى هو له، لزم ضرورة، أن يوجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، فعلى هذا الوجه، لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه، ولاعلى أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين، فالوجود الذى يوجد عنه لايفيده كمالاً ما، أى ليس مثل الذى يبيذل مالا لينال كرامة أو رئاسة، لأنه لوكان كذلك يكون لوجوده سببٌ فتسقط أولويته، ويحصل غيره أقدم منه، بل وجوده لأجل ذاته، ويتبّع وجوده أن

(١) "رسالة فى إثبات المفارقات"، حيدرآباد، ١٣٤٥ هـ، ص ٣-٤.

(٢) "آراء أهل المدينة الفاضلة"، الفصل السابع، ص ٣٩.

يوجد عنه غيره، بلاعائق لامن نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شيء آخر غير ذاته^(١) فهذه العلة مطلقة، وكاملة، متحررة من كل الأغراض، خيرة، وهى عقل وعاقل ومعقول، وتملكه فى ذاتها الحكمة والحياة والإرادة والقدرة، لاكصفات مكتسبة وغريبة على ذاتها، بل باعتبارها ماهيتها الحقّة الخالصة.

والفارابى، يقر صراحةً بالعناية الإلهية الشاملة بالكون، وأنّ البارى جل جلاله، مدبرٌ جميع أجزاء العالم، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم؛ والعناية الكلية شائعة فى الجزئيات، وأنّ كل شيء من أجزاء العالم، وأحواله، موضوع بأوفق المواضيع وأتقنها، على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأمور الطبيعية، وكل أمر من الأمور التى بها موكول إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والتدبير^(٢).

ونصوص الفارابى، صريحة فى تأكيد التلازم بين العلة والمعلول، واقترائها فى الوجود، فالعلة والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لا يصح أن يوجد من غير العلة^(٣). والعلة يجب أن توجد مع المعلول، فإنّ العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل مُعينات وهى كالحركة..^(٤)

(١) راجع "التعليقات" حيدرآباد، ١٣٤٦ هـ، ص ٢٢، حيث يكرر الفارابى أنّ كل شيء من الله، وأنّ العلة يجب أن يكون معها معلولها، وهذا إشارة إلى دليل العلة التامة، يقول: "هو الأول والآخر، لأنّه هو الفاعل والغاية، فغايتة ذاته، وأنّ مصدر كل شيء، ومرجعه إليه".

(٢) "الجمع بين الحكيمين"، ص ١٠٣.

(٣) "رسالة إثبات المفارقات"، ص ٣-٤.

(٤) "التعليقات"، ص ٦.

وتأكيد السببية، باعتبارها خاصية من خصائص الوجود، أو من لواحقه،
يتبين لنا في رسالة "فصوص الحكيم" حيث يقول^(١)

"الماهية المعلولة تمتنع وجودها في ذاتها، ولا يجب وجودها بذاتها،
والألم تكن معلولة، فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشروط مبدئها،
وتمتنع بشرط لامبدئها، فهي في حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى
مبدئها واجبة ضرورة، وكل شيء هالك إلا وجهه"، والماهية المعلولة لها عن
ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل
الأمر الذي ليس عن الذات". وكل مالم يكن فكان، له سبب، ولن يكون
المعدوم سبباً لحصوله في الوجود، ولانجد في عالم الكون طبعاً حادثاً أو
اختياراً حادثاً إلا عن سبب، وتستند كل الأشياء إلى الترتيب، والترتيب يستند
إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل
شيء مقدر^(٢)

وهكذا تبدو حلقات السلسلة الكونية محكمة لانتفاوت فيها، أو قصوراً أو
مصادفة، بل التلازم قائم وضروري بين كل سبب ومسببه « وكل ذلك بقضاء
مقدر.

ويحدد الفارابي مراتب العلل، فهي إما أن تكون قريبة، وإما أن تكون
بعيدة "فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور، والبعيدة قد يتفق أن
تصير مدركة معلومة مضبوطة، وقد تكون مجهولة"^(٣).

(١) ص ٦٦-٦٧

(٢) نفس المصدر، ص ٧٨

(٣) "من نكت أبي نصر"، القاهرة، ١٩٠٧ م ص ١١٠، ص ١٠٦

والعلم بمثل هذه الأسباب التى تنتج عنها الظواهر، هو العلم على الحقيقة وكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط، وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية، فإنه لا سبيل إلى أن يعلم ويضبط، ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات (١)،

أمر العالم إذن مرتبطة بعضها ببعض الآخر ارتباطاً وثيقاً، ويبرر ارتباطها هذا كونها معلومة. والفارابى يكشف عن نزعة علمية فى التفكير قوامها الإيمان بالحدسية، وإيراد الحوادث، ولاريب فى أن الفارابى يعتقد فى الحدسية اعتقاداً جازماً، وهو يعبر عن هذا الإيمان فى وضوح لا يحتمل المجادلة، ويرفض رفضاً قاطعاً أن يقيم الإنسان العاقل أمور حياته وتوقعاته على عوارض اتفاقية لاضمان لعدم تخلفها (٢).

ولكن قد تظهر لنا ظواهر معينة على أنها محتومة، غير أنها لا تكون فى الحقيقة كذلك، بل هى ظواهر لا تعرف علتها، فالعلل غير المباشرة قد تغلت من إدراكنا، وعن طريق هذه العلل غير المباشرة، يمكن تفسير ما يظهر فى اتفاق أو عوارض (٣).

(١) نفس المصدر ص ١١٠، ص ١٠٦

(٢) نفس المصدر، ص ١١٢

(٣) Madkour, "la place d'al Farbi dans l'ecole philosophique musulmane" Paris, 1934, p.97.

الفصل الرابع

(خلق العالم) و (العلية) في السلسلة ابن سينا

ويشمل:

(أ) "صدور الموجودات" عن واجب الوجود عند ابن سينا .

(ب) "العلية" عند ابن سينا .

(أ) (صدور الموجودات) من واجب الوجود **عنه** ابن سينا :

إذا جاز لنا استثناء ابن رشد، فليس ثمة من مفكر، فى نطاق الحضارة الإسلامية أجدد بأن يقابل بأرسطو من ابن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م)، فهذا الأخير يحتل مثل هذه المنزلة الرفيعة^(١)، وكان فى تأليفه أوضح تعبيراً وأكثر تنظيمًا من سلفه الفارابى، فكان لأسلوبه السلس فضلٌ كبيرٌ فى إنتشار مؤلفاته بين دارسى الفلسفة ومؤرخى الفكر وسواهم^(٢).

وجديرٌ بالذكر، أن الفارابى، على مكانته الرفيعة فى المنطق والفلسفة، لم يكن له العديد من الأتباع والشارحين، فى حين أن الكثيرين من مشاهير المؤلفين فى القرن الثانى عشر والثالث عشر، نظير المؤرخ للملئ والنحل الشهرستانى (ت ١١٥٣م)، والمتكلم فخر الدين الرازى (١٢٠٩م)، والعالم الموسوعى نصر الدين الطوسى (ت ١٢٧٣م)، أقبلوا على مؤلفات ابن سينا يشرحونها ويعلقون عليها.

وكذلك، حتى فى أوروبا، عندما اتجه اهتمام الدارسين إلى مذاهب أرسطوطاليس فى هذه الحقبة ذاتها، وذلك بفضل بعض المترجمين، كانت

(١) الدكتور سيد حسين نصر، دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ١٩٧٥م، ص ٤٨.

(٢) الدكتور ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١٧٩.

مؤلفات ابن سينا أولاً وبعدها آثار ابن رشد أول شروح عربية لأرسطو نُقلت إلى اللاتينية. ثم أن الحملة على الأفلاطونية الجديدة في شكلها العربي التي بلغت ذروتها في حملة الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) المعروفة في كتاب "التهافت" إنما كانت موجهة على الأخص ضد ابن سينا، الذي كان اسمه قد اقترن ضمناً بذلك المذهب الفلسفي.

وينطلق ابن سينا في بناء صرح الهياته - كما نقرأها في كتابه "الإشارات والتنبيهات" - من تأمل فكرة "الوجود" فيلاحظ أن الموجودات صنفان:

"فلا كل عامى في الوجود (= الخارجى) بل وجود الكلى عاماً إنما هو في العقل"^(١) ووجوده في العقل معناه أنه الصورة التى في العقل، والتي نسبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة". الموجودات إذن صنفان: موجودات في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول): وإذا كان كل موجود في الأعيان يعتبر إدراكه، موجوداً في الأذهان، فإنّ العكس غير الصحيح، ذلك لأنّ الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور. وليس من شأن المعنى المتصور أن يكون له في الوجود مثالٌ بوجه، مثل كثير من معانى الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإن كان وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثير من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهوم لفظ "الخلاء"؛ ومفهوم لفظ "الغير المتناهي" في المقادير. فإنّ مفهومات هذه الألفاظ تُتصور مع استحالة وجودها، ولو لم تتصور لم يكن سلب الوجود عنها، فإنّ ما لا يتصور معناه من المحال أن يسلب عنه الوجود، ويُحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفيّاً^(٢)

(١) ابن سينا، النجاة، مختصر الشفاء في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مراجعة الدكتور ماجد فخري،

بيروت، دار الآفاق، ١٩٨٥م، ص ٢٥٧.

(٢) ابن سينا، "منطق المشركين"، تقديم شكري النجار، بيروت، دار الحديث، لبنان، ١٩٨٢م، ص ٦٤.

وهذا التصنيف الأولي للوجود إلى وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، يطرح العلاقة بين الماهية والوجود، وابن سينا يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذي لا يفصل بينهما. يرى ابن سينا أن الماهية غير الوجود، إذ أنه "من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الإثبات؛ وذلك لأنك إذا قلب: حقيقة كذا موجودة، إما في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمها جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم"^(١)

بمعنى أننا نتصور الشيء بماهيته وبقطع النظر عن وجوده، لأن الوجود ليس بماهية لشيء، ولا هو جزء من ماهية شيء من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود^(٢)؛ وبعبارة أخرى أن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمول عليها خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات، فعندما نقول:

إن الماهية مخلوقة، فإن ذلك لا يعنى في نظر ابن سينا أنها مخلوقة من حيث هي ماهية بل من حيث مقرون بها الوجود؛ فليست الماهية، إذا التفت إليها من حيث هي ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها"^(٣)

(١) ابن سينا، الشفاء، الهيات الشفاء، تقديم الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأب الدكتور جورج قنواتي، ومعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م، ص ٢٩٥.

(٢) ابن سينا "الإشارات والتهيئات"، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان ذنيا، سلسلة ذخائر العرب، ٢٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨-١٩٦٨م، ج٤، ص ٥٩.

(٣) ابن سينا، "شرح التلويح"، في الدكتور عبد الرحمن بدوي، "أرسطو عند العرب"، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٤٧م، ص ٦١.

والسؤال الآن، هل يعنى هذا أن الماهية أسبق من الوجود؛ إن القول بأن الوجود مضاف إلى الماهية كشيء طارئ عليها ينطوى على إعطاء الأسبقية للماهية على الوجود، وهذا صحيح، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصور الذهني، أما في الأعيان، أي في الواقع المشخص، فلا يمكن القول بأسبقية أي منهما على الآخر؛ فالوجود والماهية في الشيء المتغير (= المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، إنهما يشكلان هوية واحدة، ومن هنا التمييز بين هوية الشيء وماهيته، فما هية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني، أما هويته فهي وجوده الخارجي، وبناءً عليه إذا نظرنا إلى الشيء من جهة هويته، أي من جهة حصوله في الخارج، فإن وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفة ما به، لأن أول ما يُعطى لنا من الشيء هو ظهوره أي وجوده الخارجي، ثم نأخذ بعد ذلك في تبين حقيقته، أي ماهيته، أما إذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره في الذهن كفكرة أو تصور، بقطع النظر عن وجوده في الخارج أو عدم وجوده، أي باعتباره إمكانية وحسب، ثم أخذنا تبحث، انطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أن يكون موجوداً في الخارج أو ممتنع، فإن ماهيته حينئذ تكون أسبق من وجوده بالنسبة لمعرفة ما به، وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يكون في الذهن فقط، وبالتالي فأسبقية أحدهما على الآخر، إنما تكون في الذهن لا غير، ولكن هل الموجودات تدخل كلها في دائرة "الممكن" حتى نفصل فيها بين الماهية والوجود؟

يمكننا القول بأن ابن سينا قد ميز بين الوجود والماهية، وفصل بينهما في الموجودات، بينما وحد بينهما في ذات واحدة وهي الله سبحانه وتعالى، فوجوده تعالى متحد مع ماهيته، أي ما يُعبر عنه - إنيته عين ماهيته - فكلمة الوجود تدل على ماهية الله، ولا تدل على أي ماهية أخرى سوى الله تعالى؛ ومن هنا يمكن القول أن الوجود ليس جزءاً من ماهية الشيء إلا

بالنسبة للبارى تعالى، الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته؛ وإلى هذا المعنى يشير ابن سينا قائلاً:

"إنَّ الأول لا ماهية له غير الانية، إنَّ واجب الوجود لا يصح أن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود"^(١). والماهية عنده لا تعتبر سبباً لأن يكون الله واجب الوجود، فهذا ما ينفيه ابن سينا تماماً، إذ يقول:

"إنَّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التى فيها تركيب، حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها، أى أنه محال على الله تعالى أن تكون الماهية سبباً لوجوبه، أما فى الموجودات الأخرى فإنَّ الوجود يُعدّ عرضاً من أعراض الذات، ذلك لأنَّ الله الموجود إذا كان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب بذاته، وإن كان معلولاً لغيره فوجوده مستحدث من غيره وليس جزءاً من ذاته"^(٢)

ومن هنا يودى التمييز بين ماهية الشيء ووجوده إلى التمييز بين الممكن والواجب، ويرى ابن سينا أن التأمل العقلى، أو النظر العقلى فى الوجود من حيث هو يودى إلى إثبات وجود الله، استمع إليه يقول:

"سيتضح لك أن لنا سبيلاً إلى إثبات المبدأ الأول، لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود"^(٣)

(١) ابن سينا: الشفاء جـ ٢ ص ٣٤٤، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وآخرون، ١٩٦٠م، وأيضاً: النجاة، ص ٣٧٦-٣٨٠.

(٢) ابن سينا: الشفاء، جـ ٢، ص ٣٤٥، والدكتور إبراهيم مذكور، فى الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص ١٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء، جـ ١، ص ٢١.

وانقسام الوجود عند ابن سينا إلى ممكنٍ وواجبٍ مبدأً أساسياً أخذه عن الفارابي، وجعله ركناً من أركان فلسفته العامة.

وليس بجديد أن نقول أن ابن سينا قد أخذ الخطوط العريضة لهذا الدليل من الفارابي، وكان متأثراً إلى حدٍ ما بالمعلم الأول -أرسطو- من خلال فكرتي القوة والفعل، فالممكن والواجب يعدا تعبيراً آخر عنهما فيما رآه ابن سينا. يقول:

".. ينبغي لنا في هذه الصناعة أن نعرف حال العدم، وحال الوجوب، أي الوجود الضروري وشرائطه، وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر في القوة والفعل، وأن ننظر في حال الذي بالذات والذي بالعرض"^(١)

ولكن بالرغم من تأثر ابن سينا بفكرة القوة والفعل الأرسطية، إلا أننا نجد له في وضع هذه المسألة منحة الخاص المستقل.

فيذهب ابن سينا، كما ذهب من قبله الفارابي، إلى أننا نستطيع أن نتأكد من وجود واجب الوجود عن طريقين:

النظر في هذا العالم والارتقاء منه إلى ما فوقه أو ما قبله، أو غرض الطرف عن هذا العالم المنظور، والنظر في فكرة الذات الإلهية نفسها والاستشهاد بها على وجود العالم، وكأننا هنا أمام الدليل الأنطولوجي في صورة مبسطة. معنى هذا أننا قد نلاحظ، عالم الخلق لنستدل منه على الخالق، وقد نعريض عنه، فننظر في عالم الحق لنستدل على عالم الخلق.

(١) ابن سينا، الشفاء، ج١، ص ٢١. والموجود عند أرسطو ينقسم إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ويرى أرسطو أن الفعل مقدم على القوة باطلاق لأن الشيء كان بالقوة قبل أن يوجد بالفعل إذ أنه خرج بتأثير شيء بالفعل

(راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٤، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٨م، ص ١٧٧).

أما عن النظر في هذا العالم، فقد كانت نظرة ابن سينا مباينة لنظرة الكندي، فبينما اعتمد الكندي، على فكرة الحدوث و التغير لكى يستدل منها على المحدث والمؤيس للأشياء، نجد ابن سينا نظر إلى العالم وقسمه تقسيما عقليا (منطقيا) خالصا، حيث قسم الموجودات إلى: ممكنة الوجود بذاتها، وواجبة الوجود بغيرها، وواجب الوجود بذاته. وهذا التقسيم رغم ما يبدو من أنه يعتمد على الواقع والتجربة، إلا أننا نرى أنه تقسيم عقلى فى المقام الأول، فقد قال ابن سينا فى كتاب الشفاء:

"الأمر الذى تدخل فى الوجود تحتل فى العقل الأنقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده، وإلاذ لم يدل فى الوجود، وهذا الشيء هو فى حيز الإمكان، ويكون فيها، ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده"^(١).

كذلك ذكر ابن سينا فى تعليقاته قوله:

".. ونحن نعرف فى الأول أنه واجب الوجود بذاته، معرفة أولية من غير اكتساب، فإننا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحدا حتى يكون نوع وجوده مخالفا لنوع وجود آخر، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه ألا وهو أنه واجب الوجود"^(٢).

"واجب الوجود عنده هو العلة الأولى، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة، وكل ماسواها معلول بها، صادر عنها، مفتقر فى

(١) ابن سينا، إلهيات الشفاء، جـ ١، ص ٣٧.

(٢) ابن سينا، التعليقات، ص ٣٥، والإشارات، جـ ٣، ص ٣٦-٣٧.

وجوده إليها، وهو ما يعرف بالممكن^(١)

ويحتاج ممكن الوجود إلى علة، تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود، يقول ابن سينا:

"إن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود"^(٢). وعلى هذا فالممكن الوجود يستلزم بالضرورة وجوداً آخر خارجاً عنه هو واجب الوجود بذاته، يمنحه وجوده، واستمع إلى ابن سينا يؤكد هذه الفكرة قائلاً:

"ما حق في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره"^(٣)

فالممكن لا يصير وجوداً بالفعل من ذاته، بالإضافة إلى أننا لا نستطيع أن نسير في تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلا بد من الوقوف عند علة أولى ليس لها علة، وهي واجب الوجود بذاته وإلا سوف نقع في الدور^(٤)

(١) والممكن عنده هو " الوجود الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال " (النجاة، ص ٣٦٦)، أي أن وجود الممكن وعدمه، فكل ما هو ممكن يلاحظ أنه يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون، ومع ذلك فالممكن لا يدخل في دائرة الاستحالة أو المحال، وإنما هو في دائرة الإمكان، أي إمكان أن يكون أولاً يكون. يقول ابن سينا حول هذا المعنى: الممكن هو: "ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يتبع أيضاً وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود، فهذا الشيء في حيز الإمكان" (الشفاء، ج ١، ص ٣١).

(٢) الشفاء، ج ١، ص ٣٨.

(٣) الإشارات، ج ٣، ص ٤٤٨.

(٤) النجاة، ص ٣٨٤-٣٨٥.

على ضوء ذلك انتهى ابن سينا إلى أن الموجودات الممكنة والتي
أضحت واجبة لم تخرج ذاتها إلى حيز الوجود، بل أخرجها كائن آخر، وهذا
الكائن إذا كان واجب الوجود بذاته، كان هو الله تعالى، أما إذا كان واجباً
بغيره، فلا بد من أن نتجاوزه حتى نصل في النهاية إلى واجب بذاته، يقول ابن
سينا في إلهيات النجاة:

" لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإمّا واجب وإمّا ممكن، فإن كان
واجباً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإبنا نوضح أن
الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود" (١)

ويصف ابن سينا "حدوث" الكون بأنه "صدور" أزلى أو فيض عن
الواحد (٢)، وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعل الإدراك الذاتي، فالموجود
الأسمي، بحكم إدراكه لذاته، من حيث هو عقل محض من جهة، وأصل
لجميع الذوات الممكنة في العالم من جهة أخرى، يولد بدون وسيط ما، الخليفة
بجملتها، والنظام الذي يسرى فيها، ولا يرافق عملية التوليد هذه أي فعل من
أفعال الإرادة أو القصد أو الفعل أو الانفعال، ما عدا إدراكه لذاته من حيث
هو سبب لجميع الأشياء والأصل الذي نشأت منه (٣).

(١) إلهيات النجاة، ص ٣٨٣. إن ابن سينا يرى أنه من المحال أن يوجد في زمان واحد لممكن واحد علل
ممكناً بالذات إلى ما لا نهاية، إذ لو سلمنا بذلك لما تحقق الممكن، أما والممكن قد تحقق، فهذا دليل على
تأخر العلل المحددة له؛ وهذه العلل ينبغي أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر، لأنه من المستحيل أن
يكون الشيء علة لغيره، ومعلولاً لغيره في وقت واحد ومن نفس الجهة، لهذا فإن سلسلة جملة
الكائنات الواجبة بغيرها لا بد أن تُرَد في النهاية إلى واجب واحد بذاته هو الله تعالى.

(٢) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٣٨٠، ص ٤٠٢.

(٣) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٣٨٠، ص ٤٠٢.

وهذا الارتباط المتبادل المحتّم ما بين العقل والفعل هو امتيازٌ ينفرد به "الكائن الأول" وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود، بما فيها قيد الزمان، الذي لا يستطيع أى فاعل إرادياً كان فعله أم عفويّاً، أن ينشئ بدونه أى غرضٍ من أغراضه.

والواقع أن ابن سينا يلوذ بفكرة الانبثاق فى تدرجها من الوجود المطلق، عبر مراتب الوجود على اختلافها، لكى يتوصل إلى حل لمشكلة وجود الكثرة فى مقابل الوحدة، وهو سرٌّ من أعمق أسرار الخلق^(١) وعلى ذلك فالكثرة والمغايرة قد صدرتا حتماً عن حقيقة واحدة، وهنا نجد ابن سينا معتقاً - بعد الفارابى - المبدأ الأفلوطينى القائل بأن "عن الواحد لا يصدر إلا الواحد". والانبثاق منتظم على نحو يجعل الكائنات المجاورة لمحيط الكون، والملاصقة للمادة الأولى التى تغلف الكون، أقرب إلى الكائن الواجب، وأشرف من الأجسام المجاورة للأرض. والواقع أن ابن سينا يتصور كل تغيير نتيجةً لحنين الكائنات إلى بلوغ الكمال الذى يختص بالكائن الواجب.

ويعطينا ابن سينا صورةً مجملّةً لنظام الكون، يصف فيها مراتب الوجود، وفى أعلاها الله الذى خلق العقل المجرد المسمى بالعلة الأولى، ومن هذه العلة تنحدر نفوس الأفلاك وأجسامها وعقولها.

ومن العقول ينحدر المشتري، وسائر الكواكب حتى آخرها، وهو القمر، وبالقمر يتصل العقل العاشر وآخر العقول المفارقة، وهو العقل الفعّال الذى منه ينبثق عالم ما دون القمر.

وهكذا نجد أن أول ما ينجم عن عملية الانبثاق هذه هو "العقل الأول" الذى يحرك الفلك الأقصى، وهو - العقل الأول -، نظير مبدعه، واحداً بالعدد،

^(١) راجع الدكتور سيد حسين نصر، "دراسات إسلامية" ص ٥١.

لكنه خلافاً للأول الذى أبدعه، متكررٌ من حيث إن إدراكه لذاته يستتبع نوعاً من الثنائية، إذ هو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (أى بوجود الله). والعقل الأول، إلى جانب هذا الإدراك الذاتى، هو دائم التأمل فى مبدعه أو مبدئه الأعلى.

فبإدراكه لذاته من حيث هو واجب بمُبدعه، تتبثق عنه نفسُ السماء الأولى، وبإدراكه ذاته من حيث هو ممكن بذاته، تتبثق عنه كرة السماء، وبإدراكه لمبدعه يتولد عنه العقل الثانى فى هذه السلسلة، وهذه العملية تستمر تباعاً حتى نبلغ العقل العاشر الذى هو الحلقة الأخيرة فى سلسلة العقول، والذى يهيمن على الفلك الأدنى، أى عالم ما تحت القمر الذى نقطنه^(١)

والعقل العاشر - عند ابن سينا - ليس له القدرة على الإبداع الموجودة فى العقول السابقة عليه، أو على حد تعبير هنرى كوربان "ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكى يؤكد بدوره عقلاً واحداً، ونفساً واحدة، وانطلاقاً منه يتفجر الفيض - إذا صح التعبير - فى كثرة الأنفس البشرية، هذا العقل العاشر هو العقل الفعّال"^(٢)

ويتوسط العقل العاشر العالمين المعقول والمحسوس، وهو يلعب دوراً رئيسياً بالنسبة لعالمنا هذا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادى ووجودنا الذهنى، بعبارة أخرى أن العناصر الأربع الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس، حاصلة عن العقل الفعّال، كما أن المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل الفعّال^(٣)

(١) انظر تفصيلاً لذلك "عيون المسائل" ص ٢٤ وما بعدها، و"رسالة فى فصوص الحكم"، ص ٣، وما بعدها، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام" من ص ١٦٣-١٦٥ من الترجمة العربية.

(٢) "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، الترجمة العربية، ص ٦١.

(٣) راجع الدكتور إبراهيم مذكور، "نظرية الاتصال"، من كتابه: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق.

وآخر ما يفيض عن الواحد، المادة، لكن المادة مبدأ صوري، لأنها في ذاتها آخر الصور، وهنا يعود ابن سينا إلى أفلاطون لأن الكون في نظره ليس إلا فكرة الله، ولأن الله يعقل ضرورة، وعقله هو كل ما هو كائن، فالحقيقة إذن هي عند ابن سينا، كما هي عند أفلاطون حقيقة المثال أو "الفكرة" أو الصورة.

ويصل ابن سينا إلى هذه النتيجة بالتفرقة التي يجعلها بين "الجوهر" و"الوجود"، أو بين "الماهية" و"الأنية"، وباعتباره الوجود عرضاً من أعراض الجوهر، فالحقيقة عنده هي للمثل، أي للمقولات الكلية، وهي لا وجود لها بذاتها، إنما وجودها في الله^(١).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ابن سينا لا يقول بعلية حقيقة بين الموجودات بعضها والبعض الآخر، لأنه انتهى (في النمط العاشر من الإشارات بوجه خاص) إلى القول بأن الله هو العلة الحقيقية والمطلقة لهذا العالم، وليس هناك فعل وانفعال بين الأشياء، إلا ويرد في النهاية إلى الواحد المطلق.

هذه هي نظرية الفيض أو الصدور التي كانت أمراً ضرورياً، قال به ابن سينا بعد أن رفض آراء المتكلمين الذين يفهمون الدين على أنه يقول بالخلق من العدم، ولم يكن بوسع ابن سينا أن ينكر، بصراحة ووضوح، فكرة الخلق بالمعنى الديني، كما أنه لم يكن بوسع أن يقترح في الوقت نفسه، بالقول بقديم العالم، لهذا لجأ هنا إلى القول بالإشراق والتجلي والفيض الإلهي، لكي يدلي بآرائه في العالم وصلة هذا الأخير بالله تعالى.

(١) فريب الأشياء - عنده - ماهر إلا مجرد توالى فحسب، فليس ثمة شيء من الأشياء علة في إيجاد شيء، بعد الواحد المطلق "والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول وتُجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته تعالى".

"قدم العالم" عند ابن سينا

نستطيع أن نقول أنه ما من باحثٍ عالِجِ الفكرِ السينيوي، منذ الغزالي وابن رشد، حتى اليوم، استطاع أن ينفي عن ابن سينا، قوله "بقدم العالم"، سواء كان خصماً له أم نصيراً، وسواء كان مثالياً أو مادياً، لأن فكرة "قدم العالم" هي الأصل في مذهب الفلسفي، ولذا كانت هي الأصل في الخصومة التي حمل الغزالي وأتباعه رايتها زمناً طويلاً لمحاربة الفلسفة السينيوية دون هوادة، وذلك بأن نصوص ابن سينا، في مختلف مؤلفاته تقرر فكرة "قدم العالم"، بأشكالٍ متنوعة من الشروح والبراهين.

فإن ابن سينا قال بقدم العالم، ومذهبه في هذا يُعد مذهباً قوياً، إذ أنه يدعمه بالعديد من الأدلة، بالإضافة إلى نقده للرأي الآخر، أي نقده للقائلين بالحدوث، وقد خصّص لهذه المشكلة جزءاً كبيراً من مؤلفاته الكبيرة "الشفاء والنجاة والإشارات والتبهيّات"، لكن رغبة منه في مفاداة التصريح بهذا المذهب، انطلاقاً من عقيدته الإسلامية، وحبّه للفلسفة ومحاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة، نقول أنه أثر طريقة وسطى بين المتكلمين - وخصوصاً الأشاعرة منهم - والفلاسفة، فهو لم يقل بقدم العالم على النحو الذي ذهب إليه أرسطو، ولا بحدوثه على النحو الذي ذهب إليه المتكلمون، لأنه لو أخذ برأي أرسطو على علته لخالف مبادئ الدين، ولو أخذ برأي المتكلمين القائلين بأنه قديم يخلق العالم من لا شيء بمشيئته وإرادته لخالف ما استقر عليه رأيه في المبادئ الفلسفية^(١)، والأخذ بفكرة "قدم العالم"، يستلزم الأخذ بفكرة التلازم بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، أي بين العلة الأولى ومعلولها، وهو العالم المادي.

(١) الدكتور جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٣٠.

وترتبط هذه المسألة - قدم العالم - عند ابن سينا بقضية الممكن والواجب، فالعالم عنده لا يمكن أن يكون واجب الوجود بالذات، لأن صفات الواجب لا تتوفر فيه، لذلك فهو ممكن محتاج في وجوده إلى علة واجبة^(١) وكتابات ابن سينا، التي يقرر فيها قوله بقدم العالم، أكثر وضوحاً وترتيباً، وهذا أمر طبيعي لأنه متأخر عن الفارابي، وقد نضجت المباحث ولانت المصطلحات الفلسفية، وتحدت معانيها، يقول ابن سينا:

".. فإن الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان، ولا الصورة تسبق الهيولى أيضاً، بل هما مبدعان عن ليسية (أى لا شيء)، ومبدعهما يتقدم الكل بالذات، إلا أنه كان معه فيما لم يزل، زمان، لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة"^(٢) وبواضح هنا أن الهيولى، والصورة محدثان بالذات قديمان بالزمان،^(٣) ويقول ابن سينا في نفس الرسالة:^(٤)

".. إن المواد للأجسام العالمية صنفان، صنف يختص بالتهيؤ لقبول صورة لا ضد لها، فيكون حدوثها على سبيل الإبداع"^(٥) لا على سبيل التكوين

(١) ويعرف ابن سينا العالم بأنه "مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها، يقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل" (راجع ابن سينا، الخلود، ص ٢٨).

(٢) ابن سينا: "تسع رسائل في الحكمة والطبيعات" تحقيق الدكتور حسن عامي، ط ١، دار قاس، ١٩٨٦م، ١٤٠٦هـ، ص ١٢.

(٣) يقرر أرسطر ذلك في كتابه السماع الطبيعي، ونجدته أيضاً في تفسيرات ابن رشد لما بعد الطبيعة

(٤) ص ٣١ - ٣٢.

(٥) الإبداع كما يرد عند الفيلسوفين يعني إيجاد شيء من لا شيء، وأما التكوين ومفله الصنع فهو إيجاد شيء من شيء مثل التمثال يصنع من الطين. (انظر ابن الأثير "النهاية في غريب الحديث والأثر" القاهرة ١٣٢٢هـ، ص ٣١٦، والزبيدي: "تاج العروس" القاهرة ١٣٠٦هـ، والأصفهاني: "المفردات في غريب اللغات" مطبعة الميمونة، القاهرة ١٣٢٤هـ، ص ١٥٧، وابن منظور: "لسان العرب"، بيروت ١٩٥٩م، والرازي: "مختار الصحاح" ١٣١١هـ، والفيروز آبادي: "القاموس المحيوط"، كلكتا، ١٨١٧، هذه القواميس تراجع تحت كلمة بديع وبدع. فصل الباء باب العين. وكذلك التعريفات للجرجاني، القاهرة، ١٩٣٨م، باب الألف، ص ٣، أنافى القرآن "الكلمة بديع" مساوية لكلمة "الصنع" (القرآن: ١٠١/٦، ١١٧/٢) الآية الأولى "بديع السموات والأرض"، والثانية "بديع السموات والأرض وإذا قضى أمراً..". فبديع في الآيتين معنى الصنع والتكوين.

من لا شيء آخر، وفقدتها على سبيل الفناء، لا على سبيل الفساد إلى شيء آخر. وإلى هذا يرجع قول الحكيم ^(١) في كتبه أن السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة إلى شيء، لأنها لا ضد لها، والصنف الثاني صنف مهياً لقبول الصورة المضادة فيكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة ^(٢) وتارة بالعكس؛ "فالصانع أعطى الهيولى التي أبدعها، من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده الذي كان يقتضيه عمل تقديره" ^(٣)

وفي رسالة ابن سينا في الحدود نصوص واضحة تبين حقيقة موقفه من مسألة "حدوث العالم" وإجلاء لنقاط الاختلاف مع المتكلمين، وأن جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح، فالحدوث والإبداع والقدم عند الفلاسفة معنى معين، أما المتكلمون فيفهمونها من خلال المعنى الذي يحددون به هذه الكلمات، وهو معنى مختلف، ومن هنا يختلف الفريقان في المقدمات والنتائج. وفيما يلي نصوص يحدد فيها ابن سينا معنى الإبداع والإحداث والقدم، وكل هذه تقوم على مقولتين أساسيتين:

الأولى: التفريق بين الممكن الوجود بذاته، والواجب الوجود بذاته،

والثانية: النظر إلى القدم والحدوث من زاويتين، زاوية الزمان (بدايته أو عدم بدايته)، وزاوية الماهية (هل هي مأخوذة من الغير أم هي بلا علة).

^(١) المقصود بالحكيم (أرسطو).

^(٢) القوة في مقابل الفعل تساوى الإمكان، أى الاستعداد، وتساوى الفعل مثل البلرة فيها قوة لأن تصير شجرة، وعقل الطفل السوى فيه قوة لأن يصير مكتسباً للمعلومات حاصلها عليها بالفعل، والفعل هو الكمال أو النضج في مقابل القوة، مثل البلرة وقد صارت شجرة، وهما مبدآن معروفان عند أرسطو، وعلى أساسهما يقيم جملة من قضايا ميتافيزيقاه

(راجع، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٧، ١٧٥)

^(٣)، (٢) "مسح رسائل في الحكمة"، ص ٣٥-٣٧، ص ٨١.

فإذا وضعنا هاتين المقولتين أمام أعيننا فهما بجلاء النصوص التي هي:

"الإبداع" اسم لمفهومين، أحدهما، تأسيس الشيء لا عن شيء، ولا بواسطة شيء. والثاني: أن يكون للشيء وجودٌ مطلق عن سبب بلا توسط وله في ذاته - أي الممكن - أن لا يكون موجوداً، وقد افقد الذي في ذاته افتقاراً تاماً^(١)

وهذا النص يوضح أن وضع الفلاسفة الفيضيين للعالم كممكن بذاته هو وضع ذهني متصور فقط، لأن هذا الممكن لما كان معلولاً لعلّة واجبة الوجود بذاتها تامة، فقد فقد طبيعة الإمكان، وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أي الضروري الوجود دائماً، ولما كان معلولاً لا يتقدمه علته إلا بالذات، ولا يتأخر عنها بالزمان، فلا يمكن أن يتصور أنه كان ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود، ومن هنا فهو موجود وجوداً مطلقاً، وافترض أنه كان معدوماً - أي ممكناً بالذات - هو افتراض ذهني لنتمكن من التمييز بينه وبين علته التي هي واجبة الوجود بالذات، ولا علة لها؛ ومثل هذا العمق والغوص لا قبل للكثير من متكلمي ما قبل القرن الخامس الهجري به، ومن هنا فإن كثيراً من التشنيع على فلاسفة الإسلام - في رأى البعض^(٢) - مرجعه إلى حد ما عدم الفهم من قبل المشنّعين لحصيلة أقوالهم.

ويفسر ابن سينا معاني (أوجد-صنع-فعل) فيقول:

إنها جميعاً تبين أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد أن لم يكن. ويمكن القول بأن هذه الألفاظ عندما تتسبب لله تختلف عنها إذا أضيفت للفاعل المشاهد، وإيجاد الله للعالم لا يمكن أن يكون من العدم. و"وُ" الإحداث، يقال على وجهين: أحدهما زماني والآخر غير زماني، المعنى الأول، إيجاد

(١) راجع الدكتور حسام الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ط ٢ = بغداد ١٩٨٦م،

شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق، ومعنى الإحداث الغير زمانى، إفادة الشيء وجوداً وليس له فى ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان بل فى كل زمان..^(١)

ويشرح لنا معنى القدم قائلاً: ^(٢)

"القدم، يقال على وجوه، فيقال قدم بالقياس لشيء؛ زمانه فى الماضى أكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس إليه (وهذا هو المعنى العامى). وأما القديم المطلق (وهو المطلوب هنا) فهو أيضاً ^(٣) يقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات، أما الذى بحسب الزمان، فهو الذى وجد فى زمان ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات هو الذى له مبدأ يتعلق به وهو الله".

وعلى هذا يرى ابن سينا، أن التمايز بين ما هو واجب الوجود بذاته، وما هو واجب الوجود بغيره، تمايز اعتبارى، يرجع إلى اعتبار أن الأول علة للثانى. يقول ابن سينا^(٤):

"إن مبدأ الكل ذات واجبة الوجود. وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه". أى أن وجوديهما متساوقان، لا يتأخر أحدهما عن الآخر، فما دام "المبدأ الأول" واجب الوجود، وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضى أن يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون "قبل" أو "بعد".

(١) "مسح رسائل"، ص ٨١، "الإشارات والتبهيّات"، ج ٣، ص ٤٨٧.

(٢) "مسح رسائل"، ص ٨٢.

(٣) أى مثل الحادث يُطلق على معنيين.

(٤) "النجاة"، ص ٢٥٤.

صحيح - كما يقول ابن سينا - إن "العلة استحقاق الوجود قبل المعلول"، ولكن العلة والمعلول - وهذا قوله أيضاً - "بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية الـ"مع"، وبما هما متضايفتان، علة ومعلول، فهما معاً.."^(١)

"والشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة، مثل البعدية الزمانية والمكانية، وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً، وذلك إذا كان وجود هذا عن الآخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر، حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول، فهذه بعدية بالذات"^٢، أى ليست "البعدية" هنا زمانية ولا مكانية، وإنما "بعدية" معنوية صرفة ترجع إلى "تسبية" كل من العلة والمعلول"^(٣).

ونصل هنا مع ابن سينا إلى تقرير "أزلية" هذا الوجود (العالم)، فإنه ما دام "المبدأ الأول" واجب الوجود بالضرورة، فلا يمكن أن يكون زمن لا يوجد فيه، فهو إذن قديم أزلي، ومادام معلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن أن يتخلف عن وجوده - أى عن وجود "المبدأ الأول" - فمعلوله هذا، وهو وجود العالم، قديم أزلي مثله بالضرورة.

يقول ابن سينا في "الإشارات"^(٤)

(١) "النجاة"، ص ٢٢٢.

(٢) "الإشارات"، ج ٣، ص ١٠٤-١٠٥.

(٣) راجع حسين مروة، "التنوعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، ج ٢، ط الخامسة، ١٩٨٥ م، ص ٦٣١.

(٤) ج ٣، ص ١١٠-١١٢.

".. وجود المعلوم متعلق بالعلة من حيث هي . على الحال التى تكوّن بها علة، من طبيعة أو ارادة أو غير ذلك، فإذا لم يكن شيئاً معوقاً من الخارج، كان الفاعل بذاته موجوداً. ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجدت تلك الحالة-كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك-وجب وجود المعلول، وأيهما فرض أبدأ، كان ما بإزائه (أى ما يقارنه) أبدأ، أو وقتاً ما كان ما بإزائه وقتاً ما، وإذا جاز أن يكون شيئاً متشابهاً الحال فى كل شيء وله معلوم، لم يبعد، أى يجب عنه سرمداً، فإذا لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم، فلا مضافاً بعد ظهور المعنى".

ونرى هذا النص تطويراً مهماً لمفهوم علاقة العلية بين "المبدأ الأول" والعالم"، فهو لا يقتصر على تقرير سرمدية العالم، كضرورة التناسب والتوازن المطلق بينه وبين "العلة الأولى"، بل هو أيضاً يعمّق فكرة نفى الخلق، أى نفى إيجاد العالم من عدم، إن هذه الفكرة ملازمة بالطبع-لسرمدية العالم، فالسرمدى لا يمكن أن يكون مسبوقاً بالعدم، وإلا لم يكن قديماً أصلاً^(١). "ولكن ابن سينا هنا يضع الفكرة بصورة تجعلها أبعد دلالة من كونها نفياً للخلق من عدم، لننظر فى قوله:

".. فإذا لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم.. فهذا المعلول-أى العالم-لا يسمى- إذن- مفعولاً للعلة الأولى، وإذا كان الأمر كذلك، فلا تسمى العلة الأولى "فاعلة" بالطبع، ومؤدى نفى "المفعولية" و"الفاعلية" هو نفى "الفعل"، فالعلاقة بين العلة والمعلول هنا إذن ليست علاقة فعل وانفعال؛ فما حقيقة علاقة العلية إذن بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره؟

(١) "الترغبات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية". ج ٢، ص ٦٣٩

نجد مفتاح الجواب في قول لابن سينا^(١)

"الإبداع هو أن يكون من الشيء وجوده لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث. ويأتي هذا النص، تفسيراً لتلك العلاقة التي قررتها في النص السابق بين العلة والمعلول، أي بين الله والعالم، فهي علاقة إبداع، وليست علاقة تكوين أو إحداث. والإبداع أعلى رتبة منهما.

هنا إذن مقولات ثلاثة: الإبداع، والتكوين، والإحداث، فما مضمون كل منهم بتحديد؟ أما "الإبداع" فقد حدده ابن سينا بوضوح: أنه "تعلق وجود المعلول بعلة مباشرة، أي دون أن يكون مسبقاً بمادة أو أداة أو زمان - وأما "التكوين" فهو أن يكون من الشيء وجود مادي" و"الإحداث" هو: "أن يكون من الشيء وجود زمني". وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما، لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث، لا متتابع أن يكونا مسبوقين (أي المادة والزمان) بمادة أخرى، وزمان آخر، فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى، فهو أعلى مرتبة منهما^(٢).

ونستنتج من هذا، أن وجود العالم حصل بالإبداع، لأنه حصل بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولى ومعلولها، ويمتنع أن يكون قد حصل بالتكوين، لأن ذلك يستدعي أن تكون المادة مسبقة بمادة أخرى، في حين أنها - بحكم صدورها مباشرة عن العلة الأولى - لم تصدر عن مادة قبلها، كما يمتنع أن يكون قد حصل بالإحداث، لأن ذلك يستدعي أن يكون الزمان

(١) الإشارات، ص ٥٢٤ - ٥٢٥

(٢) الطوسي "شرح الإشارات لابن سينا" (نقلا عن هامش "الإشارات"، ج ٣، ص ١١٦-١١٧).

مسبوقاً بزمان آخر، فى حين أنه بحكم الأزلية - لم يكن قبله زمان؛ وهذا يعنى أن أصل العالم يرجع إلى تلازم ضرورى أزلى بين "المبدع" الأول (بكسر الدال) والمبتدع (بفتح الدال)، أى أن أصل العالم، وحدة وجودية ضرورية قائمة-أزلياً- بين العلة الأولى "المبدعة" ومادة العالم "المبدعة" (١)

والفارق بين "العلة الأولى" ومعلولها "العالم"، فارق اعتبارى محض، لأن النتيجة من كل ما تقدم أن كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفى بها الحدود المميزة للعلة من المعلول.

وهناك رأى توصل إليه أحد الباحثين العرب (٢) قريب من هذا الاستنتاج الأخير، يقول: "إنّ تعبير ابن سينا عن واجب الوجود بأنه "مفارق للمادة": - وهو تعبير يتكرر عنده كثيراً - لا يعنى به أنه مجرد عن المادة، بل يعنى به - كما يرى الباحث نفسه- أن مفهوم المفارقة " ينحصر فى إطار الأفضلية الذاتية بين الموجودات"، وأن كون واجب الوجود "مفارقاً للمادة" هو أنه - أى واجب الوجود - أكمل وأفضل منها".

وفى رأى ابن سينا، أن القول بالحدوث، يؤدى إلى تعطيل وجود الله تعالى فترة من الزمان، ولذلك نجده يطلق على القائلين 'بالحدوث' المعطلة، يقول حول هذا المعنى: (٣)

"هؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله تعالى عن وجوده، لا يخلو أمرهم إما أن يسلموا أن الله عز وجل كان قادراً، قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأزمنته ينتهى إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق

(١) راجع: "النزعات المادية.."، ص ٦٤٣.

(٢) طيب تيزينى: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط"، دمشق، ١٩٧١ م، ص ٣١١.

(٣) النجاة، ص ٤٢١، وإلهيات الشفاء، ج٣، ص ٢٨٠، ٢٨١.

العالم، ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محددة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتداء، وهذا القسم الثانى محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة. وينتهى ابن سينا إلى القول بأن تقدم الله عز وعلا على العالم تقدم بالذات، وليس بالزمان، فإذا أريد بتقدم الله على العالم هذا النوع من التقدم الذاتى استحال أن يكون الله موجوداً ولا عالم معه، وإذا قيل أن الله متقدم على العالم والزمان تقدماً زمانياً، وجب أن يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمان آخر يكون فيه العالم معدوماً، فيكون إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهذا تناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان الذى مقدار الحركة، ووجب قدم الحركة، وأيضاً قدم المتحرك، وبالتالي وجب قدم العالم.

استمع إلى ابن سينا يقول: (١)

"..لو كان حدوث الزمان زمانياً، أو لو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أى بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل غير موجود معه، وكل ما كان كذلك فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبتدع أى يتقدمه باريه فقط بالذات. ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان، والحركة مثل الزمان، ليست محدثة حدوثاً زمانياً".

(١) النجاة، ص ١٩٠، "وعيون المسائل" ص ٢٦، وكون الزمان حادثاً بالذات فقط، واضح، أما الحركة فبيان ذلك أنها إذا كانت محدثة بحركة أخرى لما كانت محدثة، لأننا نثبت وجود الحركة فى الوقت الذى نفرض عدمها، فلم يبق إلا القول بأنها قديمة بالزمان، وبدايتها هو الحرك الأول، أى الله، فهى محدثة بالذات لا بالزمان، لأنه ليس بينها وبين الله تعالى زمان لم تكن موجودة فيه.

وعلى هذا "العالم" من حيث هو معقول لواجب الوجود، أى مبذع له، لا أول له فى الزمان، ذلك أن الذات الواحدة، إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أن يوجد عنها فيما قبل، لأنه إذا وُجد عنها شيء لم يكن فيما قبل، فقد حصل مرجح رجح وجود ذلك الشيء على عدمه، وهذا غير جائز فى واجب الوجود لأنه واحد من جميع الجهات.

والعالم قديم بالزمان حادث بالذات، "قديم بالزمان" بمعنى أنه لا أول لوجوده، و"حادث بالذات" بمعنى أنه معلول للسبب الأول واجب الوجود، ومعلوم أن العلة سابقة للمعلول سبقاً ذاتياً لا زمانياً، ويمثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع، إن حركة الخاتم مزمنة لحركة الأصبع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الأصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علة لها. وواضح أن مفهوم "الحادث بالذات القديم بالزمان" يطابق كل المطابقة مفهوم "الممكن بذاته الواجب بغيره" فالعالم ممكن بذاته فهو حادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود فهو قديم بالزمان^(١)

وهنا نجد اختلافاً بين ابن سينا والمتكلمين فى تصور كل منهما لمفهوم الحدث، وقد تناول ابن سينا نفسه هذا الاختلاف فى أكثر من موضع من مؤلفاته، فى القسم الثالث من النجاة، نجده يبين أن علة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدث، كما يتوهم ضعفاء المتكلمين - على حد تعبيره - يقول: (٢)

(١) النجاة، ص ٨٨، وما بعدها و "الإشارات والتبہات"، ج ٤، ص ٨٤ وما بعدها، وراجع أيضاً محمد

عابد الجابري "بنية العقل العربى"، ص ٤٦٠ - ٤٦١.

(٢) النجاة، ص ٣٤٧، وهذا نص صريح فى أن الإمكان الذى للعالم قبل وجوده ذهنى فقط عند الفيضيين.

".. اعلم أن الفاعل الذى يفيد الشيء وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله امران عدم قد سبق وجوده فى الحال، وليس للفاعل فى عدمه السابق تأثير، بل تأثيره فى الوجود الذى للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض إن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أن التأثير الذى كان من الفاعل وهو أن وجود الآخر منه، لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً، كان الفاعل أفعل لأنه أدوم فعلاً".

ثم يبين لنا أن الحدوث بالمعنى الذى ذهب إليه المتكلمون غير صحيح، فيثبت أولاً أن الزمان يستحيل أن يفرض حادثاً بالزمان، بل حدوثه إبداعى لا يتقدمه سوى المبدع تقدماً بالذات، ثم يثبت أن كل محدث زمانى لا بد أن يتقدمه مادة، ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان، استناداً على دليل العلة التامة.

وفيما يلى بيان هذا كله لأهميته

حول معنى أن الزمان يستحيل أن يفرض حادثاً بالزمان، يقول ابن سينا^(١):

"إذا كان ما لزمان وجوده بداية زمانية معدوماً، فإما أن يكون عدمه قبل وجوده، أو مع وجوده، والقسم الثانى محال، فبقى أن يكون معدوماً قبل وجوده. فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون، فإن لم يكن لوجوده قبل، فلم يكن معدوماً قبل وجوده، وإن كان لوجوده قبل، فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً، فإن كان شيئاً معدوماً، فلم يكن له قبل موجود، كان فيه معدوماً، فبقى أن القبل الذى كان له شيء موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً، وذلك

(١) النجاة، ص ٣٥٦، وخلاصة هذا الدليل بأبسط صورة: أننا إذا فرضنا أن الزمان له بداية زمانية فقبل الزمان قبل و بعد، وكلاهما طرفا زمان، وعليه فقبل الزمان زمان، فلا يصح أن يكون له بداية زمانية.

إِما ماهية لذاته وهو الزمان، وإِما ماهية لغيره وهو زمانه (أى أنه تلك الماهية التى هى غيره) فيثبت الزمان على كل حال"

ويحاول ابن سينا - بعد أن بيّن استحالة حدوث الزمان فى رده على قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان وأنّ الأخير له بداية- أن يثبت خطأ قول المتكلمين هذا بوجه آخر، وهو: أن كل حادث زمانى فهو مسبوق بالمادة لا محالة؛ أى أن كل حادث يوجد قبله وبعده زمان، لا بد أن يحدث من مادة، ويبنى ابن سينا على هذا أن عالم ما تحت فلك القمر، أى عالم العناصر الأربعة ومركباتها مثل المعادن والنبات والحيوان، وهو العالم الأرضى الذى نعيش فيه، مكوّن ليس من عدم بل من هوى أول، أما العالم العلوى عالم ما فوق فلك القمر، وهو عالم الأفلاك والعقول الفلكية والنفوس الفلكية، وهو غير مكوّن من العناصر الأربعة، ولا هو مركّب منها، فإنه مبدّع إبداعاً لا من شيء؛ يقول ابن سينا فى النجاة^(١):

"لا يمكن أن يحدث حادث زمانى، ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة، البرهان أن كل كائن، فيحتاج أن يكون - قبل كونه - ممكن الوجود فى نفسه، فإنّه إن كان ممّتع الوجود فى نفسه لم يكن البتّة، وليس إمكان وجوده، هو أن الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو فى نفسه ممكناً، ألا ترى أننا نقول: إنّ المحال لا قدرة عليه"

وبعد هذا يثبت ابن سينا أنّ الحدوث بالذات لا مفر منه رداً على قول المتكلمين بالحدوث الزمانى. فبعد أن يتحدث ابن سينا عن حدوث الأجسام الطبيعية فى عالمنا الأرضى يتكلّم عن حدوث العالم ككل، فيبين استناداً على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات، بحيث لا يتأخّر العالم فى الوجود

(١) النجاة، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

'بمدة' عن وجود الله، ثم يبين أن هذا الحدث للعالم ككل لا يحتاج إلى مادة، ولا زمان قبله.

يقول ابن سينا حول هذا المعنى^(١):

".. كما أن الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإن المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالتقليبة قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات، فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بل علتها لا توجد، وإنما توجد بالعلة. والذي بالذات قبل الذي من غير الذات، فيكون كل معلول في ذاته محدثاً، وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لأن وجوده من بعد لا وجوده بعديّة بالذات، وليس حدوثه إنما هو في أن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أن يكون حادث بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث".

وينتهي ابن سينا إلى التمييز بين قديمين: "القديم بحسب الذات"، وهو واجب الوجود بذاته، و "القديم بحسب الزمان" وهو كل موجود أزلي، أي ما يشمل واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، فكلاهما "لأول لزمانه" أما الحادث الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، فهو ما يدعوه بالحادث الذاتي، وهو ما ينطبق على واجب الوجود بغيره الذي يحصل وجوده بعملية "الإبداع"، وأما الحادث الذي لزمانه ابتداء فهو ما يدعوه "بالحادث الزماني"، وهذا الأخير هو الحادث الحقيقي الذي يستحق صفة الحادث؛ بالمعنى الفلسفي، بين الموجودات، لكنه هنا ليس بالحادث المسبوق بالعدم المطلق، وذلك لأن "القبل

(١) نفسه، ص ٣٦٨، ويمكن الرجوع للإشارات، ص ٥٣٥ - ٥٣٨، حيث يوضح ابن سينا خلاصة

ملعبه، وملعب المتكلمين، وحجج الفريقين بمتن الإيجاز والوضوح.

الذى كان له، شيء موجود، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيء قد مضى، وكان موجوداً^(١)

والقاعدة التى ينطلق منها ابن سينا فى تقريره ما سبق هى:

أن الزمان قديم، فليس من زمانٍ حادثٍ إلا عن زمانٍ أزلى، وأن المادة قديمة، فليس يحدث كائنٌ إلا عن مادةٍ أزلية، ونتيجة الأمرين السابقين، أنه لا يوجد كائنٌ من عدم إطلاقاً.

^(١) راجع، "النجاة"، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(ب) (العلية) هند ابن سينا :

اهتم ابن سينا بدراسة "العلية" اهتماما كبيرا، إذ أنهن يقرر أنه لا يكفي، لكي نعرف الوجود حق المعرفة، أنت نذهب إلى البحث في مبادئه أو تركيبه، بل يجب أن نبحث في أحوال علله، ومدى تأثير كل منها في وجود الجسم، أي ينبغي أن نلمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها، بل التغير الطبيعي كله، وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها، طالما أن العلم بالشيء لا يكون إلا بمعرفة علله؛ وترتبط دراسة ابن سينا للعلية بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده، وأهمها بحثه في ممكن الوجود وواجب الوجود، ودراسته قضية خلق العالم.

وتختلف دراسة ابن سينا لموضوع العلية، عن دراسة المتكلمين من جهة، وعن دراسة الكندي من جهة أخرى، وهذا يتضح من تركيزه في دراساته للأجزاء التي يتكون منها الموجود، ولذلك نجده يستعمل ألفاظا مثل أوائل، ومبادئ، وأصول، واسطقات، وعناصر، على أنها مرادفة من بعض وجوها لكلمة علل أو أسباب الموجودات.

وإذا كنا لا نلتقي عند الكندي برأى قاطع وصريح حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، وهل هي ضرورية أم غير ضرورية، وأيضا لا نجد عنده تيارا فلسفيا أرسطيا واضحا، فإننا نلتقي عند ابن سينا برأى واضح محدد قاطع حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، كما نجد عنده تيارا فلسفيا أرسطيا بارزا، وتحديدا أكثر دقة، وابتعادا عن الإطار الكلامي الذي وجدنا عناصر منه عند الكندي.

والمقارن بين دراسة ابن سينا للعلل الأربع، وبين العلاقة بين كل علة والأخرى، وبين دراسة الكندي لها، نجد عند ابن سينا استفاضة أكثر شمولاً أعماق؛ فالعلة المادية أو العنصرية، عند ابن سينا، هي العلة التي هي جزء من

قوام الشيء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده^(١)، والعلة الصورية تقال على نواحٍ شتى، ومجملها أنها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط، وتعد حقيقة كل شيء جوهرًا كان أو عرضاً. دليل هذا أن الصورة كعلة صورية تعد، بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءاً بالعقل، أما وجود المادة فلا يكفى في كون الشيء بالفعل، بل في كونه بالقوة^(٢).

والعلة المادية، بكل ما تتضمنه من دلالات، ابتداءً بالهولي باعتبار صلتها بالصورة، بوجه عام، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد، أو الخشب بالنسبة إلى السرير.. الخ، كل ذلك مرده إلى مبدأ القوة أو القابلية، سواء عينا به المبدأ القريب أم البعيد.

وأما الصورة فهي - خلافاً لذلك - بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال، فالصورة الهيولانية تحل في المادة، وتمنحها الوجود الفعلي، أما الصورة المفارقة، فهي مجردة تماماً عن المادة، ومثلها الأعراض والحركات والأجناس، والأنواع، وسائر الخصائص، وكذلك أشكال المصنوعات، فهي الأخرى، داخلة في عداد الصور^(٣) وحتى الصناعة، فمن حيث أنها في ذهن الصانع، يجوز أن تعتبر صورة، بالنسبة إلى موضوعها؛ أمّا عن العلة الفاعلية، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الفاعل في الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر، وهذه الحركة هي الخروج من قوة

(١) ابن سينا، الشفاء - الإلهيات ٦م ف ١ ص ١٥٧، والبرهان من منطق الشفاء ص ١٨، ٢٩٤، وأيضاً أجوبة ابن سينا على عشر مسائل، ص ٨٢، نقلاً عن * الدكتور عاطف العراقي، تجديد في المذهب الفلسفي والكلامية، ص ١٠٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء * الطبيعيات، ف ١٠، ص ٢٢، ٢٣.

(٣) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٢٨٢.

إلى فعل فى مادة، فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره، وتحريكه من قوة إلى فعل^(١).

وهنا نلاحظ إختلاف المقصود من العلة الفاعلية، عند الفلاسفة الإلهيين، منه عند الطبيعيين، إذ أن الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما هو الحال عند الطبيعيين بل مبدأ الوجود، ومقيد الوجود، وهو الله تعالى، أما العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تنفيذ وجوداً غير التحريك، فيكون مقيد الوجود فى الطبيعيات مبدأ حركة^(٢).

ويذهب ابن سينا إلى أنه ينبغى أن يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة أو تكافؤ ما، لذلك اقتضى أن يقابل العقل الصادر عن الفاعل استعداداً أو قابلية فى المفعول لقبول الفعل، وهذان الاثنان كلاهما -الفعل والقابلية- يتعين بهما معاً نوع العقل المطلوب وكيفية فعله، ومع ذلك فهناك فارقٌ أساسى بين المعلول وعلته، لا بد من الإشارة إليه، وهو اعتماد المعلول فى الوجود الذى هو قابل له على علته.

ومثل هذا الوجود ليس من لوازم المعلول الذاتية، وإلا لكان فى غنى تام عن فاعلية علته، ولم يكن معلولاً أو هوية منفصلة أصلاً؛ أما العلة، خلافاً لذلك، فإما أن تكون ممكنة أو واجبة، لكنها لا تعتمد فى كلتا الحالتين، على معلولها الخاص؛ ويترتب على ذلك أن العلة سابقة فى الوجود على المعلول، وبهذا الاعتبار، متقدمة عليه فى شرف الوجود.

فإذا حمل الوجود المطلق على هوية ما، فإن مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لأكثر الموجودات حقيقة، ومثل هذه الهوية، لما كانت تغدق الحقيقة

(١) الشفاء، الطبيعيات، ف ١٠٠، ص ٢١

(٢) راجع الدكتور عاطف العراقي، "تجديد لى المذاهب..."، ص ١٠٤

على أشياء أخرى، كانت بالتالى الحق بذاته، وكان العلم الذى يبحث فى طبيعتها هو علم الحق المطلق، أو بتعبير آخر؛ العلم الحق بالمعنى المطلق^(١).

فأهم ما فى علم ما بعد الطبيعة، العلم الإلهى، وهو الذى "يبحث فى أمر الموجود المطلق، ولواقفه التى له بذاته"، وهذا الموجود المطلق ليس مبدأ الموجود معلول دون معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق.

أما العلة الرابعة، وهى العلة الغائية، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، وأنها الخير الحقيقى، أى ما لأجله يكون الشيء^(٢)؛ فالعلة الغائية إذن هى سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة؛ ويشير ابن سينا إلى أن البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة، وذلك إما على أساس أن كلاً من هذه العلل لابد لها من علة، أو لأن كل ما يجرى فى العالم إنما يجرى بحكم الصدفة لا غير.

لكن الأحداث التى تجرى صدفة ليست عارضة إطلاقاً، والهوى فى الأفعال الإرادية لا يخلو من غرض قد يقتزن بخير ما، إما خيالياً وإما عقلياً، يتجه نحوه الفاعل بإرادته، أو يهدف إلى ما هو خارج عن الفاعل.

ثم إن تسلسل العلل الغائية إلى غير نهاية لا ينفى حقيقتها، ذلك لأنه ينبغي لنا، لدى اعتبار العلل الغائية، أن نميز بين وجود الفرد، وإمكانية استمرار السلسلة إلى غير نهاية، كشرط له، فوجود الفرد، من حيث غاية الطبيعة القصوى، هو من قبيل المصادفات والأعراض، وليس كذلك تحقيق

(١) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٢٧٨

(٢) الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، ف ١٠، ص ٢٣، والشرأزى فى تعليقاته على الهيات الشفاء، ص ٢٠٥.

أغراض الطبيعة العظمى، مما قد يتوقف على تسلسل الشروط إلى مالا نهاية له، ولكن عرضاً، مادام الغرض الحقيقى الذى تنشده الطبيعة هو استمرار النوع.

فتسلسل الأفراد قد يستمر إلى الأبد، لكنه لا يخرج عن كونه عرضياً بالنسبة إلى الفرض المذكور ^(١)، ومع أن العلة الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الأخرى، إلا أنها ذات ميزة خاصة تفرد بها عنهن، فهى بالنسبة إلى الفاعل، متقدمة على العلة الأخرى، إذ أن تصورهما فى الذهن أسبق، وهى كذلك أسبق من حيث التعريف، لأنها داخلة فى تعريف العلة الأخرى ^(٢).

ونستطيع القول، على ضوء عبارات ابن سينا، أن ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية، مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية، إذا نظرنا إليها من حيث انتهاء الحركة، وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة، وهى الصورة التى فى الأب ^(٣).

والواقع أن ابن سينا تناول دراسة الغائية فى كثير من كتبه، وركز عليها تركيزاً كبيراً، ويمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية، تتعلق بموضوعين أساسيين أولهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات، وثانيهما نقده للقائلين بالاتفاق والمصادفة، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره ^(٤).

(١) "الشفاء"، ص ٢٩٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩٣.

(٣) "الشفاء"، الطبيعيات، ف ١١، ص ٢٣.

(٤) راجع الدراسة القيمة التى كتبها الدكتور عاطف العراقى فى "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا"، دار المعارف، ١٩٧١م، ص ١٦٨ وحتى ص ١٨٨، بعنوان "نقد الاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية عند ابن سينا"، "تجديد فى المذاهب"، ص ١٠٩.

وعلى هذا فابن سينا يقول بالعناية الإلهية؛ ويُعرفها بأنها إحاطة الأول، واجب الوجود، علماً بالكل، وبما يجب أن يكون على أحسن نظام، أو هي "كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان"^(١)، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان، مما يجعل: ليس في الإمكان أبدع مما كان".

وأشرف العلل عند ابن سينا، العلة الغائية لأن "الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية". ويُستخلص من مجمل آراء ابن سينا في موضوع العلية، أنه لا يؤمن إلا بوجود علة واحدة مطلقة هي "واجب الوجود"، لأن جميع الأشياء تصدر عنه، وليس لها -الأشياء- في ذاتها إلا الإمكان فقط"^(٢).

(١) النجاة، ص ٣٢٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢١١-٢١٣.

الفصل الخامس

أبو حامد الغزالي ... نموذجاً لأصالة الفكر المسلم

(٤٥٠هـ / ١٠٥٨م - ٥٠٥هـ / ١١١١م)

ويشمل:

(أ) التاريخ والمكانة،

(ب) مؤلفاته،

(ج) إيجابية النقد في فكر الغزالي،

(د) الإطار العام لبناء الغزالي الصوفي،

(هـ) الأخلاق عند الغزالي،

(و) تعقيب،

هوامش،

مراجع الدراسة،

أولا : التاريخ والمكانة :

مما لا ريب فيه، أن الغزالي أشهر المفكرين الذين عرفهم التاريخ الإسلامي، وأبعدهم أثرا، وقد شمل نشاطه حقولا مختلفة، من منطق وجدل وفقه وكلام وفلسفة وزهد وتصوف، فكان له ذكر في المصادر على مختلف مشارب أصحابها في العلوم والمعارف الإسلامية، وهذه خصيصة قلما اتصف بها واحد من مفكري الحضارة الإسلامية على هذا التقدير من الشمول .

وخصيصة أخرى لم تتوفر لأحد من عمالقة الحضارة الإسلامية إلى يومنا هذا، وهي أن الغزالي عالمي في تراث اللغات الحية بلا استثناء، فمراجع دراسته - إضافة إلى اللغة العربية - تجاوزت اللغات الشرقية كاملة إلى اللغات الأوروبية كاملة^(١) .

كانت نشأة صوفيينا في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، أي في العصر العباسي الثالث وهو عصر انحلال وضعف في الحقلين السياسي والعسكري، وانحطاط وفوضى في الأخلاق، وجمود وخمول في الفكر^(٢) .

وإمامنا هو محمد بن محمد بن أحمد، يكنى بأبي حامد، لولد له مات وهو صغير، كان والده - فيما يذكر بعض المترجمين له - يشتغل بغزل الصوف، ولهذا عرف صوفيينا بالغزالي (بتشديد الزاي) وإن كان قد عرف أيضا بالغزالي (من غير تشديد الزاي) نسبة إلى بلدة تسمى غزالة^(٣) .

كما يعرف بالطوسي^(٤)، وهي نسبته إلى بلدة طوس^(٥) في خراسان، وكذلك بالفقيه الشافعي^(٦) باعتباره أكبر فقهاء الشافعية في القرن الخامس الهجري، وواحد مما يلي الشافعي في التجديد .

وقد يعرف عند التحدث عنه كرائد من رواد علم الكلام بالأشعرى^(٧) لأنه واحد من مؤسسى المدرسة الأشعرية فى علم الكلام^(٨)، وأحد أصولها الثلاثة^(٩) بعد الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ)، وهم الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ)، والجوينى (ت ٤٧٨ هـ) والعزالى^(١٠).

لقب الغزالى فى حياته بألقاب كثيرة، أشهرها، كما عرف به فى حياته، هو لقب حجة الإسلام^(١١) وكذلك عرف عنه أنه زيد الدين^(١٢) ومحجة الدين^(١٣)، ومفتى الأمة^(١٤)، وجامع أشتات (أسباب)^(١٥) العلوم المبرز فى المنقول منها والمفهوم^(١٦) بركة الأنام وإمام أئمة الدين^(١٧).

ولد إمامنا سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م بمدينة طوس من أعمال خراسان، ويذكر أنه تربى تربية صوفية فى بيت صديق لوالده متصوف، هو وأخوه، بعد وفاة والده^(١٨).

وفى عام ٤٦٥ هـ، بدأ أبو حامد يدرس الفقه على أحمد الرازكائى بطوس^(١٩)، حتى إذا تمكن من العلم قليلا، رحل إلى جرجان^(٢٠) طلبا للعلم على يد الشيخ أبو نصر الإسماعيلى.

وفى عام ٤٧٣ هـ، رحل إلى نيسابور^(٢١) يطلب العلم عند أبى المعالى عبد الملك الجوينى، زعيم فقهاء مذهب الشافعية فى نيسابور، وأحد منظرى مذهب الأشعرى، ورئيس المدرسة النظامية فيها، قدس عليه مختلف العلوم التى يعرفها عصره، من فقه، وفقه مقارن، وأصول وكلام، ومبادئ فى الفلسفة، حتى إذا ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزالى، أظهر الجوينى عناية خاصة به، حتى قال عنه أنه: "بحر مغدق"^(٢٢).

وبعد أن تخرج فى دراسته للعلوم الشرعية على الجوينى، عمل مساعدا له فى التدريس^(٢٣)، واستمر باحثا فى مختلف العلوم مدققا، حتى إذا

تمكن من العلم بشكل موضوعي، ظهرت عليه بوادر عملية استبطن شك عام في قيمة العلم^(٢٤) من أجل المعرفة.

وبعد وفاة أستاذه الجويني، خرج من نيسابور، قاصدا الوزير المشهور نظام الملك^(٢٥)، الذي أعجب به وأكرمه وبألف في الإقبال عليه، وظل الغزالي في كنفه ست سنوات، ثم ولاء التدريس بنظامية بغداد، وكان ذلك في جمادى الأولى عام ٤٨٤ هـ الموافق ١٠٩١ م^(٢٦)، ولم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره، "وقلما تقلد هذا المنصب الرفيع عالم وهو في هذه السن"^(٢٧).

استحق الغزالي لقب "إمام" لمكانته العالية في أثناء تدريسه بالنظامية في بغداد، فكان يدرس ثلاثمائة من الطلاب في الفقه والكلام والأصول^(٢٨).

وقد اشتغل الغزالي ببغداد، إلى جانب تدريسه، بالتفكير والتأليف في الفقه والكلام، وفي الرد على الفرق المنتشرة آنذاك من باطنية واسماعيلية وفلسفية، وفي أول هذه المرحلة من مراحل حياته، وقع في أزمة من الشك شملت معتقداته الدينية وجميع معارفه من حسية وعقلية.

وكان من نتائج هذه الأزمة أن انصرف الغزالي عن تدريس ما كان يدرسه من العلوم، وأقبل على العزلة عن الناس، مع أنه كان قد أصاب في التدريس شهرة واسعة، وحقق لنفسه من الجاه والنفوذ ما يصبو إليه العاديون من الناس^(٢٩).

فارق الغزالي بغداد سنة ٤٨٨ هـ، ثم دخل الشام وأقام به قريبا من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهرة، يعتكف مدة في مسجد دمشق، يصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه، ثم

انتقل من الشام إلى بيت المقدس، يدخل كل يوم الصخرة ويغلق بابها على نفسه، ثم تحركت فيه داعية فريضة الحج، فسار إلى الحجاز^(٣٠).

ويعصور لنا الغزالي أزمته تلك قائلا:

ثم لاحظت أحوالي فإذا أن منغمس في العلائق (التعلقات الدنيوية)، وقد أهدقت (أحاطت) بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة، ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أنني على شفا جرف هار^(٣١)، وأني قد اشفيت على النار إن لم اشتغل بتلافي الأحوال.

فلم أزل أفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد، ومفارقة تلك الأحوال يوما، وأحل العزم يوما، وأقدم فيه رجلا، وأؤخر عنه أخرى، لا تصفو لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل جند الشهوة حملة فيفتريها هشية، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي الرحيل، الرحيل فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل، ثم يعود الشيطان فيقول: هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال. فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبا من ستة أشهر، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطراب، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطيبا لقلوب المختلفين إلي، فكان لا ينطق لساني بكلمة؛ ولا أستطيعها البتة، ثم ورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب، بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي شربة، ولا ينهضم لي لقمة، وتعدى الأمر إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من

العلاج، وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه
بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم.

ثم لما أحسست بعجزى، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله
تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له^(٣٢).

كان الالتجاء إلى الله إذن هو الدواء الشافي لأزمة الغزالي، وهو
يصور لنا شفاءه قائلا:

"فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب
السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى ذلك
المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورات العقلية
مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام،
بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف،
فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله
الواسعة"^(٣٣).

والنور الذي قذفه الله في صدره، هو هبة من الله، لا يحصل عليها
إلا من صفت مرآة قلبه، كما يقول الغزالي في "إحياء علوم الدين"، أي من
سار على طريق الصوفية، لكن هذه الطريق "إنما تتم بعلم وعمل"، وأن
حاصل العلم "قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها
الخبیثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر
الله"^(٣٤).

ولما شفى الغزالي من مرض الشك، بفضل الله وسعة جوده، أكسب
على المذاهب يتفحصها وانحصرت عنده أصناف الطالبين في أربع فرق:

أ - المتكلمين : وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر .

ب - الباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

ج - الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

د - الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة .

وسياتى نقده لهذه الأصناف الأربع .

وفى سنة ٤٩٩هـ خرج الغزالى من عزلته بين الشام وبيت المقدس ومكة والمدينة وطوس والتي دامت عشر سنين، وقصد نيسابور حيث زاول التدريس فى نظاميتها، ولم تطل إقامته بنيسابور أكثر من سنتين ترك بعدها التدريس واعتزل فى طوس، متخذاً بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية، وكانت وفاته فى يوم الاثنين ١٤ جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ الموافق يناير من علم ١١١١م، ودفن فى مقبرة الطابران بطوس^(٣٥).

مؤلفاته :

وأول ما يسترعى انتباهنا فى سيرة الغزالى التعطش إلى جميع أنواع المعرفة، وطلب الوصول إلى اليقين فى كل أمر والوقوف على حقيقة الأشياء، ويظهرنا الغزالى على ذلك فى كتابه "المنقذ من الضلال" - الذى ألفه فى آخر حياته - قائلا:

"ولم أزل فى عنفوان شبابى، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأتوغل فى كل مظلمة، واتهجم على كل مشكلة، واقتحم كل ورطة، واتفحص عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار كل مذهب وطائفة، لأميز بين كل محق ومبطل، ومتفنن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفيا إلا وأقصد

الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا واجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصلة عبادته، ولا زنديقا معطلا إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته^(٣٦).

ولا بد لرجل هذا دأبه، أن يقبل على كل شيء بعين الملاحظة والنقد، لأن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان فيه غريزة وفطرة، فالغزالي يبدو مزاجا "من علوم شتى أنضجها البحث، وصقلها التفكير، وأصفى تجاربها، وشكوكه القاسية التي عاناها في نشأته العلمية القلقة في نيسابور، فقد كان - الغزالي - دائرة معارف عصره، ورجلا متعطشا، إلى معرفة كل شيء، نهما إلى جميع فروع المعرفة"^(٣٧).

وتفرع مناحي الغزالي الفكرية، سيكون مبررا أصيلا لما قد نحا إليه، وهو في ذروة تصوفه، من "أن نوع المعرفة التي توصل إليها هي معرفة ذوقية باطنة، لم تكن وليدة العقل الفطري، ولا وليدة البرهان الكلامي، بل تتفجر من القلب كينبوع ماء صاف"^(٣٨).

وكان هذا التعطش إلى جميع أنواع المعرفة، وطلب الوصول إلى اليقين في كل أمر، والوقوف على حقيقة الأشياء، كان هذا، وراء خصوبة إنتاجه، فهو قد ألف عددا ضخما من الكتب والرسائل قدرها بعض شراح الأحياء بما يقرب من ثمانين، وهي في مجالات عدة كالفقه وأصوله وعلم الكلام والأخلاق والجدل والفلسفة والتصوف^(٣٩)؛ ولعل أبرزها في الكشف عن حياته الفكرية والروحية ما يلي:

- في مجال الفلسفة نجد "مقاصد الفلاسفة" الذي يعرض فيه علوم الفلاسفة الطبيعية والإلهية عرضا موضوعيا وذلك طبقا لمذهب ابن سينا في الجملة، وأيضا "تهافت الفلاسفة" الذي يفند فيه مذاهبهم مبينا ما فيها من

التناقض والقصور من وجهة نظره، وهو قد كفر الفلاسفة، كما هو معلوم،
فى مسائل ثلاث، وهى قولهم بقدّم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات،
وإنكار الحشر الجسمانى.

- وفى مجال علم الكلام نجد له كتباً تشهد له بالتعمق فى مباحثه مثل
"الاقتصاد فى الاعتقاد" و "الجامع العوام عن علم الكلام"، والغزالي كمتكلم
يعتبر من أئمة الأشعرية من أهل السنة.

- وفى المنطق نجد له كتاباً مشهوراً هو "معيان العلم".

- وفى مجال الفقه، نجد الوسيط والبسيط والوجيز والخلصة، وفى أصول
الفقه نجد "المستصفى".

- أما كتبه ورسائله فى التصوف فهى كثيرة، أهمها "إحياء علوم الدين" (٤٠)
الذى أبان فيه بالتفصيل عن مذهبه فى التصوف، رابطاً إياه بالفقه
والأخلاق الدينية، و "المنقذ من الضلال" الذى صور فيه حياته الروحية
أجمل تصوير، و "منهاج العابدين" و "كيمياء السعادة" و "الرسالة اللدنية"
و "مشكاة الأنوار" و "المضنون به على غير أهله"، و "المقصد الأسنى
فى شرح أسماء الله الحسنى"، وغير ذلك.

وهكذا، فأنت تجد أنه إذا ذكر الغزالي، فقد تشعبت النواحي، ولم
يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره
وقيمته، يخطر بالبال الغزالي الأصولى الحاذق الماهر، والغزالي الفقيه الحو،
والغزالي المتكلم إمام السنة وحامى حماها، والغزالي الاجتماعى الخبير
بأحوال العالم، والغزالي الفيلسوف، والغزالي المربى، والغزالي الصوفى
الزاهر، وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رج هو دائرة معارف عصره، رجل
متعطش إلى معرفة كل شىء، نهم إلى جميع فروع المعرفة.

ثانيا : إيجابية النقد فى فكر الغزالي :

مما لا يقبل الشك، أن الغزالي نظر إلى أحوال العلماء فى عصره نظرة مليئة بالنقد البناء، محاولا الوصول إلى نهج عام "يخلص (به) الأمة الإسلامية من ضرر الزخارف الكمالية والزيادات الثانوية المفسدة للروح الدينية، وأن يقوى الأثر التهذيبى للشرعية التى تعامى الناس عن مقاصدها وغاياتها"^(٤١).

فهو يعتبر "الشرعية الإسلامية أصلا تستمد منه المبادئ التى من شأنها تنظيم علاقة الإنسان بغيره، ولكنه لا يمانع فى أن يساعد الشريعة، فى هذا المجال، ما يسمى بالعلوم السياسية، وما إليها، ومن شأن المساعد أن لا يعارض أو يناقض"^(٤٢).

ولعل أهم ما يمكن التأكيد عليه فى دراسة منحى الغزالي النقدى، أنه يعود فى حقيقته إلى ظهور الغزالي نفسه فى مجتمع كثر فيه الانحلال، الذى تعدى إلى كل جوانب الحياة، فتعددت جوانب الغزالي بتعدد الحاجات التى أملتها ظروفه المختلفة عليه "فهو فقيه، وهو متكلم، وهو فيلسوف، وهو صوفى، وتلك جوانب اشتهر بها شهرة لا لبس فيها، واستطاع بذلك أن يرتدى لكل ظرف حلة، فظهر فى كل مرة بمظهر المتمكن من عرضه لأفكاره، وإفادته من أفكار سابقه"^(٤٣).

وقد شمل نقد الغزالي أصحاب المذاهب المعاصرة له، وهى مذاهب المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية، وأيضا بعض الاتجاهات الصوفية.

أ) الغزالي وعلم الكلام :

كان المتكلمون فى عهد الغزالي يستمدون أدلتهم من كتب الفلاسفة لتأييد مذاهبهم الكلامية، أو لتفنيد مذاهب خصومهم من المتكلمين أو الفلاسفة

وغيرهم، وكان علم الكلام قد صار ممتزجا بالفلسفة عند المتأخرين حتى اختلط الأمر فظن البعض أنهما علم واحد، على نحو ما يذكر ابن خلدون فى مقدمته^(٤٤).

وهو يذكر أن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علوم الفلاسفة، ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد^(٤٥).

ويبين الغزالى قصور منهج المتكلمين قائلا: "ولكنهم (يعنى المتكلمين) اعتمدوا فى ذلك (الرد) على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن، والأخبار، وكان أكثر خوضهم فى استخراج متناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع فى جنب من لا يسلم الضروريات شيئا أصلا^(٤٦)".

هذا إضافة إلى أنه يرى أن كثرة الجدل فى الدين عن طريق المتكلمين، وإضاعة العمر فى التفرعات الدقيقة لعلومهم، مما يعوق الإنسان الذى يريد التكامل الروحى والوصول إلى حقائق المعرفة^(٤٧)؛ فضرر علم الكلام - فى رأيه - أنه يثير الشبهات فى العقائد، ويجر إلى جدل عقيم ومناظرات تولد التعصبات الفاحشة والخصومات.

ومهما يكن من موقف الغزالى تجاه الكلام، فإنه ظل متكلمًا احتفظ بالقضايا الرئيسية التى عالجها الأشعرى، ودافع عنها، لكنه يختلف عن تقدمه من المتكلمين بالطريقة التى عالج بها هذه القضايا، وباللجوء إلى منطق أرسطو للدفاع عنها، وهو أول متكلم استعمل هذا المنطق، بعد أن كان الجوينى قد شق طريقه دون أن يعبدها، فأصبحت طريقة المحدثين، كما

يسميه ابن خلدون، وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بأجلى مظاهرها فى "تهافت الفلاسفة" وفى "كتاب الرد على الباطنية" (٤٨).

(ب) الغزالي والفلسفة :

عرف الغزالي الفلسفة معرفة تامة، وألف فيها كتابيه الشهيرين "مقاصد الفلاسفة" و "تهافت الفلاسفة"، عرض فى الأول مذهب الفلاسفة بدقة وأمانة ووضوح، لأن "الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمى فى العماية والضلال"، وحل فى الثانى - تهافت الفلاسفة - الفلسفة كما وجدها عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا، ورأى أن الفلاسفة على كثرة أصنافهم، يلزمهم وسمة الكفر والالحاد، وأنهم على كثرة فرقهم، واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

١ - الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه، لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة.

٢ - الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، فرأوا فيها من عجائب صنعى الله وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، إلا أن هؤلاء ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجددوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والقيامة والحساب، وهؤلاء أيضا زنادقة.

٣ - الإلهيون: وهم المتأخرون منهم، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس، وأخير وجب تكفيره وتكفير متبعيه من متفلسفة الإسلاميين كلبن سينا والفارابى وأمثالهم (٤٩)؛ لكن هذا التكفير لا يشمل جميع ما نقل عن

أرسطو؛ فيقسم الغزالي علومه إلى ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية^(٥٠)؛ وهناك من العلوم التي اشغل بها الفلاسفة ما لا يخالف الدين، فالرياضيات مثلا "ليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا"^(٥١)، بل هي في رأيه "أمور برهانية لا سييل إلى مجادتها بعد فهمها، ومسائل المنطق أيضا لا شيء منها ينبغي أن ينكر، وكذلك الطبيعيات التي هي البحث في الأجسام المفردة والمركبة كالمعادن والنبات والحيوان، ومنها أيضا علم الطب، فلا شيء منها يخالف الدين إذا استثنينا قول الفلاسفة بالسببية وإنكارهم أن الطبيعة كلها خاضعة لإرادة الله^(٥٢)، أما الإلهيات فيرى الغزالي أن فيها أكثر أغاليط الفلاسفة.

وينتهي صوفينا إلى تكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث^(٥٣): أولها القول بقديم العالم، فقد قال أرسطو بقديم المادة، وأن العالم قديم أزلي، وتابعه في ذلك بعض فلاسفة الإسلام الذين قالوا أن العالم محدث من حيث أنه موجود بعلة، ولكنه قديم من حيث أنه فائض عن الله، فهو متأخر عن الله بالذات والمرتبة، وليس متأخرا عنه بالزمان، وبعبارات أخرى رأى الغزالي أن جمهور الفلاسفة اتفق على أن العالم قديم لم يزل موجودا مع الله غير متأخر عنه بالزمان، كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وأن تقدم الباري عن العالم تقدم بالذات والمرتبة لا بالزمان^(٥٤).

والمسألة الثانية التي كفر فيها الفلاسفة هي قولهم بأن الله يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيات^(٥٥)، فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه، وأنه لا يعلم الجزئيات المقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون، وما هو كائن، أما ابن سينا فقد قال أن الله يعلم الأشياء كلها علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه، والله يعلم الأشياء بعلم كلي، فيعلم الإنسان

المطلق وخواصه، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل، وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات لأنها تتغير، ولو كان يعلمها لتغير علمه لأن العلم تابع للمعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وكان البارى محلا للحوادث.

والمسألة الثالثة التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة هى إنكارهم حشر الأبدان^(٥٦)، فقد قال الفلاسفة أن النفس وحدها هى التى تبقى بعد الموت فى سعادة روحانية، ولكنه يخالفهم فى إنكارهم الجنة والنار الجسمائيتين، ويرى كذلك إمكان الجمع فى الآخرة بين السعادتين الروحية والجسمانية.

وقد بسط الغزالى ردوده على الفلاسفة فى هذه المسائل الثلاث فى "تهافت الفلاسفة"، واعتمد فيها على شرح يحيى النحوى على مذهب أرسطو، وخاصة فى إبطال نظرية قدم العالم ردا على بروقلس الذى كان يقول بها^(٥٧).

وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من هذه الانتقادات التى وجهها الغزالى للفلسفة والفلاسفة، إلا أنه لا يحدد فضل الفلسفة تماما، ويرى أنها تنقف الناس، ومن مباحثها ما لا يتعارض مع الدين كالرياضيات والفلك والمنطق وبعض الطبيعيات، وهو قد تبنى آراء الفارابى وابن سينا فى النفس وأصلها وطبيعتها ومصيرها وقواها، وظل أمينا لمنطق أرسطو يلجأ إليه فى كل مناسبة خلافا لما تقدمه من المتكلمين، ويورد البراهين العقلية إلى جنب البراهين الشرعية حتى فى القضايا العقائدية.

ولهذا فالغزالى ليس عدوا للفلسفة باطلاق، كما أشيع عند بعض دارسيه، وإنما هو رأى فى بعض أفكارها تعارضا مع الدين، فكان واجبا عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وقد قام

بهذا متخذاً سلاح أرسطو نفسه وهو المنطق، لأنه رأى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق لا سبيل إلى إنكارها.

والذى قام به الغزالي يمثل، فى رأينا، سر أصالته وقوته وجاذبيته كمفكر مسلم، عاش آراءه، فلم يكن ثمة فجوة بين ما يعتقد وما يسلك، فأراه صورة لحياته، وحياته صورة لأرائه، وكان فى كل مراحل تطوره الروحى صادقا مع نفسه صادقا لا يتطرق إليه شك، مفكر توسعت ثقافته وتعددت معارفه، فانفتح على الثقافات المتعددة الموجودة فى عصره، أخذ منها النافع، وترك، بل وقف فى وجه الضار منها بقوة لدرجة التكفير، وكان معياره فى الأخذ والترك، دعوة الإسلام الواضحة إلى ضرورة الأخذ بكل نواحي المعرفة وبما يعود بالنفع على الجميع، ولا يتعارض مع روحه وجوهره.

٥) الغزالي والباطنية :

لم يهاجم الغزالي فرقة من الفرق بالعنف الذى هاجم به الباطنية أو التعليمية، وهم فرقة من غلاة الشيعة الإسماعيلية، كانت لهم فى عصر الغزالي شهرة، ويزعمون أنهم أصحاب التعليم، المخصوصون بالاعتباس عن الإمام المعصوم وهو المعلم عندهم.

ويرى الغزالي - معهم - أن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات^(٥٨)، ولكن المعلم المعصوم فى رأيه هو محمد (ص): "فإذا قالوا: (هو ميت)، فنقول: (معلمكم غائب)". فإذا قالوا: (معلمنا قد علم الدعاة وبثهم فى البلاد) فنقول: (ومعلمنا قد علم الدعاة وبثهم فى البلاد وأكمل التعليم)، إذ قال الله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى)، ولئن قالت التعليمية بضرورة وجود المعلم المعصوم للحكم فى القضايا التى لم يأت الشرع على ذكرها، فيجيب الغزالي:

نفعل ما فعله معاذ إذ بعثه رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى اليمن: أن نحكم بالنص عند وجود النص، وبالاجتهد عند عدمه^(٥٩).

وقد رد الغزالي على الباطنية في مؤلفات خصصها لهذا الغرض مثل كتاب "المستظهرى"، و "القسطاس المستقيم"، و "حجة الحق"^(٦٠).

(د) الغزالي وبعض الاتجاهات الصوفية :

آثر الغزالي التصوف السنى الذى يقوم على أساس عقيدة أهل السنة والجماعة، وأبعد عن ميدانه كل أثر للنزعات الفنوصية على اختلافها، والتي تأثر بها فلاسفة الإسلام، والإسماعيلية من الشيعة، وإخوان الصفا وغيرهم، وأبعد عن ميدانه كذلك إلهيات أرسطو وما علق بها من نظرية الفيض والاتصال، بحيث يمكن القول فعلاً بأن تصوفه إسلامى الاتجاه.

فهو معنى في تصوفه بالنفس الإنسانية وآفاتهما، وكيفية الترقى بها أخلاقياً، وتصوفه بالجملة تربوى، وهو يرى أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أركى الأخلاق، وذلك لأن حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به^(٦١)، ولا كذلك الشأن بالنسبة لتصوف أصحاب الشطح عنده، وما تخيلوه من اتحاد أو حلول أو وصول، فهو يرى نطقهم بالشطحيات خطأ لا يليق بالعارفين الكمل، ويشير فى "المنقذ من الضلال" إلى ذلك قائلاً:

"ثم يترقى الحال (بالصوفى) من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، ولا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه، وعلى الجملة ينتهى الأمر

إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، وقد بينا وجه الخطأ فيه فى كتاب "المقصد الأسنى"، بل الذى لابسته تلك الحالة لا ينبغى أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر^(٦٢)

ويرى الغزالى فى "الإحياء"^(٦٣) أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم، وهو يظهرنا على نوعين من الشطح، الأول الدعاوى الطويلة العريضة فى العشق مع الله، والوصال، الذى يستغنى به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة، فينتهون إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ) الذى صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقوله: "أنا الحق"، وبما حكى عن أبى يزيد البسطامى (ت ٣٦١هـ) من قوله: "سبحانى سبحانى".

ويرى الغزالى أن "هذا فن من الكلام عظيم ضرره فى العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة من الأعمال مع تركية النفس بدرك المقامات والأحوال، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم!"

على أن الغزالى يلتمس العذر للبسطامى، ويؤول شطحياته كقوله: "أننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى"، على أنها على سبيل الحكاية عن الله عز وجل.

هذا عن النوع الأول من الشطح، أما النوع الثانى منه، والذى يظهرنا عليه الغزالى، فهو كلمات غير مفهومه لها ظواهر رائقة، وفيها عبارات هائلة، وليس وراءها طائل، وذلك إما أن تكون غير مفهومه عند قائلها، بل يصدرها عن خبط فى عقله وتشويش فى خياله لقلّة إحاطته

بمعانى الكلام، ولعدم ممارسته لعلم الشريعة، وعدم قدرته على التعبير، ولا فائدة - والحديث للغزالي - من هذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول، ويحير الأذهان.

وواضح أن الغزالي، حتى مع التماسه العذر للبسطامى أو الحلاج أحيانا، صريح فى الإنكار على تصوف أصحاب الشطح لما فى أقوالهم من ضرر عظيم بالنسبة لعوام الناس، ونجده يفضل التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب، المشار إليه فى الحديث القدسى: "ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ولسانه الذى ينطق به"، وهذا - كما يقول الغزالي -:

"موضع يجب قبض عنان القلم فيه، فقد تحزب الناس فيه إلى قاصرين مالوا إلى التشبيه الظاهر، وإلى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة إلى الاتحاد، وقالوا بالحلول حتى قال بعضهم "أنا الحق"، (يشير إلى الحلاج)، وأما الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل، واستحالة الاتحاد والحلول، واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر، فهم الأقلون" (٦٤).

هذا، وقد خالف الغزالي أيضا بعض الصوفية الذين جحدوا الرسوم الدينية، وجعل من هذه الرسوم فرضا واجبا لا بد من تأديته لبلوغ الكمال، وليست تأدية هذه الرسوم بالمظاهر الخارجية بل "يفهم دقائق معانيها الخفية، فى معانى الخشوع والإخلاص والنية، ما لم تجر العادة بذكره فى فن الفقه".

فليست الطهارة نظافة البدن "بإفاضة الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحونا بالأخبار والأقذار، بل للطهارة أربع مراتب: تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخبار والفضلات، وتطهير الجوارح عن الجرائم

والآثام، وتطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والردائل الممقوتة، وتطهير السر عما سوى الله^(٦٥).

وليست الصلاة تحريك اللسان بالكلام، والجسم بالركوع والقيام، بل بفهم المعاني، وتصقيل القلب وتجديد ذكر الله ورسوخ عقد الإيمان وحضور القلب، وما أبعد هذا عن رأى الفقهاء "فإنهم لا يتصرفون فى الباطن ولا يشقون عن القلوب، بل يبنون ظاهر أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح"^(٦٦)، إن هذا النظر إلى العبادة، هو الذى جعل الغزالى "محيى علوم الدين".

الغزالى إذن قد حرر التصوف من كل ما يبعده عن الإسلام السنى، كالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ونفى أن تكون المعرفة الصوفية تبيح المحرمات لمن بلغ إليها، وتحله من قيود الشرع، فكل ذلك ضلال عن طريق التصوف.

ثالثاً : الإطار العام لبناء الغزالي الصوفى :

بعد هذه السياحة الفكرية المتأملّة والناقدة لمذاهب المتكلمين والفلاسفة والباطنية والصوفية، انتهى الغزالى إلى إثارة طريق التصوف، واعتبر الصوفية وحدهم أرباب الحق، واصفا طريقتهم بأنها تتم بعلم وعمل، فأخص خواص الصوفية ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالتذوق والحال وتبدل الصفات.

التصوف فى رأيه إذن تجربة ومعاناة حقيقية، ويضرب لذلك مثلاً

قائلاً:

"فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشيع وأسابيها وشروطهما، وبين أن يكون (الإنسان) صحيحاً وشيعان، وبين أن يعرف حد

السكر، وبين أن يكون سكران، بل السكران لا يعرف حد السكر، والطبيب
فى حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة.

فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن
يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا^(٦٧).

فالصوفية إذن على حد تعبير الغزالي نفسه "أرباب أحوال لا أصحاب
أقوال"^(٦٨).

ويسجل الغزالي وصفه لطريق التصوف فى "إحياء علوم الدين"
بحيث يمكن القول أن هذا الكتاب كله - على ضخامته - وصف لطريق
السالك إلى الله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته.

ويجعل الغزالي "الإحياء" مكونا من أربعة أقسام رئيسية هى:
العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات، وتحت كل قسم عشرة كتب أو
فصول، وفى هذا يقول:

"وقد أسسته على أربعة أرباع وهى ربع العبادات، ويشتمل على
عشرة كتب: كتاب العلم، وكتاب قواعد العقائد، وكتاب أسرار الطهارة،
وكتاب أسرار الصلاة، وكتاب أسرار الزكاة، وكتاب أسرار الصيام، وكتاب
أسرار الحج، وكتاب آداب تلاوة القرآن، وكتاب الإنكار والدعوات، وكتاب
ترتيب الأوراد فى الأوقات.

ربع العادات، ويشتمل على عشرة كتب: آداب الأكل، وآداب النكاح،
وأحكام الكسب، والحلال والحرام، وآداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف
الخلق، والعزلة، وآداب السفر، والسماع والوجد، والأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر، وكتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة.

ربع المهلكات، ويشتمل على عشرة كتب، شرح عجائب القلب، ورياضة النفس، وآفات الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج، وآفات اللسان، وآفات الغضب والحقد والحسد، وذم الدنيا، وذم المال والبخل، وذم الجاه والرياء، وذم الكبر والعجب، وكتاب ذم الغرور.

ربع المنجيات، ويشتمل على عشرة كتب: كتاب التوبة، والصبر، والشكر، والخوف والرجاء، والفقر، والزهدي، والتوحيد والتوكل، وكتاب المحبة والشوق والأنس والرضا، وكتاب النية والصدق والإخلاص، وكتاب المراقبة والمحاسبة، وكتاب التفكير، وكتاب ذكر الموت^(٦٩).

ويرى الغزالي أن طريق الصوفية راجع إلى "تطهير محض من جانبك، وتصفية وجلاء، ثم إعداد وانتظار (للمعرفة)"^(٧٠).

ويصف صوفينا رياضة النفس أخلاقياً بأنها طب القلوب، وهو مقدم عنده على طب الأبدان، لأن أمراض الأبدان تؤدي فقط إلى فوات هذه الحياة، أما أمراض القلوب فتفوت على الإنسان حياة الأبد، وهذا النوع من طب القلوب "واجب تعلمه على كل ذي لب، إذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت، فيحتاج العبد إلى تأنيق في معرفة عللها وأسبابها، ثم إلى تشمير في علاجها وإصلاحها، فمعالجتها هو المراد بقوله تعالى: "قد أفلح من ذكاهها"^(٧١)، وإهمالها هو المراد بقوله: "وقد خاب من دساها"^{(٧٢)(٧٣)}.

وتمثل المعرفة بالله غاية الطريق الصوفي عند الغزالي، وأداة المعرفة الصوفية عنده هي القلب وليست الحواس ولا العقل، وهو يرى أن القلب كالمرآة، والعلم هو انطباع صور الحقائق في هذه المرآة، فإذا كانت مرآة القلب غير مجلوة، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم، والذي يجعل مرآة القلب تصدأ في رأى الغزالي هو شهوات البدن، "والإقبال على

طاعة الله، والإعراض عن مقتضى الشهوات، هو الذى يجلس القلب ويصفيه" (٧٤).

ويرى الغزالي أن المعرفة بالله فطرية (٧٥)، وهى مركوزة فى القلب "فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق، لأنه أمر ربانى شريف" وهو محل الأمانة التى حملها الله له، وهى المعرفة والتوحيد.

ومنهج المعرفة عنده، وعند غيره من الصوفية، هو الكشف، وهو إدراك وجدانى مباشر يختلف عن الإدراكين الحسى والعقلى، ويعتبر الكشف عند الغزالي أرقى مناهج المعرفة، وهو يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم فيها إلى ثلاثة درجات (٧٦).

فهناك إنسان عامى منهجه فى المعرفة التقليد المحض، وهناك المتكلم الذى منهجه الاستدلال العقلى، ودرجته فى رأى الغزالي قريبة من درجة العامى، وهناك بعد هذا وذاك العارف الصوفى الذى منهجه المشاهدة بنور اليقين.

وهو يمثل لمناهج هؤلاء قائلا: إن العامى إذا أخبره من هو أهل الثقة بأن رجلا فى الدار، صدقه، ولم يخطر بباله خلاف ذلك، والمتكلم مثله كمن سمع كلام رجل فى الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها، والصوفى مثله كمن دخل الدار فشاهد الرجل فيها، وهذه المشاهدة هى المعرفة الحقيقية.

وعلى ذلك فإيمان الصوفية ينطوى فيه إيمان العوام والمتكلمين، ثم يتميز الصوفية بعد ذلك بمزية استحالة الخطأ، لأن مشاهدتهم توجب اليقين.

وموضوع المعرفة الصوفية عنده، ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وهو أسمى موضوع لأسمى معرفة، وحول هذا المعنى يقول صوفينا:

"وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله، فيه كمال الإنسان، وفي كماله معادته، وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال" (٧٧).

وغايات المعرفة عند الغزالي هي التخلف، والحب لله، والفناء فيه، والسعادة، فالعارف عنده لا يرى إلا الله تعالى ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله، ومن هذه حالة لا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل، ويذهل عن الفعل من حيث أنه سماء وأرض وحيوان، وشجر، بل ينظر إلى ذلك كله من حيث أنه صنع الواحد الحق، فكل العالم إذن تصنيف الله تعالى، فمن نظر إليه من حيث أنه فعل الله، وعرفه من حيث أنه فعل الله، وأحبه من حيث أنه فعل الله، لم يكن ناظرًا إلا في الله، ولا عارفًا إلا بالله، ولا محبًا إلا لله؛ ومن هذا حالة "هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا يتنظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث أنه عبد الله" (٧٨).

وتعتبر السعادة غاية نهائية للطريق الصوفي عند الغزالي، وهي ثمرة المعرفة بالله، وقد خصص رسالة لنظرية السعادة هي رسالة "كيمياء السعادة"، كما عرض لهذه النظرية بالتفصيل أيضًا في مواضع متفرقة من "الإحياء"، وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به.

وهو يرتب على كل نوع من أنواع المعرفة نوعًا من اللذة أو السعادة، وسعادة كل شيء في رأيه هي لذته وراحته، ولذته تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء، فلذة العين مثلاً في الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة، وهكذا الشأن في سائر الجوارح، كل جارحة منها لها لذة معينة.

ولذة القلب الخاصة معرفة الله، وهو مخلوق لها، واللذة ثمرة المعرفة، لأن الإنسان إذا عرف شيئًا لم يعرفه من قبل فرح به، ويرى

صوفينا أن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله، ولا يتصور أن يؤثر الإنسان عليها لذة أخرى إلا إذا حرم من هذه اللذة^(٧٩)، وذلك لأنه إذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر، وإذا كانت المعرفة أكبر، كانت اللذة أكبر، فيقول عن ذلك:

"وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر، ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحا، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة ألد من لذة معرفته، وليس منظر أحسن من منظر حضرته"^(٨٠).

رابعاً : الأخلاق عند الغزالي :

يقسم الغزالي العلوم إلى علمين: علم المعاملة وعلم المكاشفة، ويبحث الأول في الأعمال أى فيما ينبغي على المرء أن يفعله ليكون سلوكه موافقاً لروح الشريعة، وقد ألف في ذلك كتابه "إحياء علوم الدين"، الذى تغلغل فيه إلى ثنايا النفس الإنسانية، وحل صفاتها المحمودة والمذمومة تحليلاً دقيقاً، وبين الطرق المؤدية إلى استئصال هذه وتقوية تلك، بطريقة لم يسبقه إليها أحد، لكنه فى كل ذلك لم يترك لنا مذهباً خلقياً خاصاً به، بل اتبع أفلاطون فى آرائه، وعرضها دون أن يذكر مصادرها^(٨١).

وهو قد حدد الخلق بقوله إنه: "عبارة عن هيئة فى النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة فعلاً وشرعاً، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال قبيحة، سميت الهيئة التى هى المصدر خلقاً سيئاً"^(٨٢).

فيكون للخلق شروط أربعة: أولها الفعل الجميل والقبیح، والثاني القدرة عليهما، والثالث المعرفة بهما، والرابع هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين، ويتيسر عليها أحد الأمرين، إما الحسن، وإما القبيح. "وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال، أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل، إما لباعث أو لرياء، وليس هو عبارة عن القوة، لأن نسبة القوة إلى الإعطاء والإمساك بل إلى الضرين واحد، وكل إنسان خلق بالفطرة قادر على الإعطاء والإمساك، وليس هو عبارة عن المعرفة، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعا على وجه واحد، بل هو عبارة عن المعنى الرابع، وهو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل. فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة" (٨٣).

ويقسم الغزالي قوى النفس إلى ثلاث: القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ويذكر أن العدل هو التوازن بين هذه القوى، فيقول:

"وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخذ، بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان لابد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت، حصل حسن الخلق، وهو قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث" (٨٤).

وهو يرى أن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة هي: الحكمة والشجاعة، والعفة، والعدل، ويذكر أن الفضيلة تكون حدا وسطا بين حديين متقابلين" (٨٥)، فيقول:

"فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت، فهو حسن الخلق مطلقا، ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض، فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك

المعنى خاصة، كالذى يحسن بعض أجزاء وجهه دون بعض، وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة، وحسن قوة الشهوة واعتدالها، يعبر عنه بالعفة، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورا، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى جبنا وخورا، وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرها، وإن مالت إلى النقصان تسمى جمودا، والمحمود هو الوسط، وهو الفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان، وهو الجور، وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال فى الأغراض الفاسدة خبثا، ويسمى تفريطها بلها، والوسط هو الذى يختص باسم الحكمة^(٨٦).

ويحدد لنا هذه الفضائل الأربع الرئيسية، ونعنى بها الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل، قائلا:

"ونعنى بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية، ونعنى بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملهما على مقتضى الحكمة، وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها، ونعنى بالشجاعة قوة الغضب منتقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها، ونعنى بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع، فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها"^(٨٧).

ويجعل الغزالي التربية قيمة أساسية فى تكوين الفرد الخلقى، وفى هذا يقول:

"الصبى أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة، ساذجة، خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل إلى كل ما يمال به إليه، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه، وسعد فى الدنيا والآخرة، وشاركه فى

ثوابه أبواه وكل معلم له مؤدب، وإن عود الشر، وأهمل إهمال البهائم، شقى وهلك، وكان الوزر فى رقبة القيم عليه والوالى له" (٨٨).

وهنا يميل الغزالى إلى القول أن الأخلاق ليست غريزة فى الإنسان، وإنما هى مكتسبة، فالإنسان منذ صغره قابل أن يكون خيرا، وقابل أيضا أن يكون شريرا، ومعنى ذلك أن التربية التى يربى عليها، والمناخ الذى ينشأ فيه وعليه، والقيم التى يجد عليها أبوية ومعلميه والمحيطين به، لكل ذلك أكبر الأثر فى تكوينه الخلقى، وفى اكتسابه الخير من الأفعال أو الشرير، ومن هنا يعول الغزالى على التربية والمعاشرة لما لهما من تأثير بالغ فى الأخلاقية عند المرء منذ حداثة سنه، وحول هذا المعنى يقول:

"فعلى الولى أو القيم أن يتعهد الصبى بعنايته، ويسهر على صيانتـه بأن يؤدبه، ويهذبه، ويعلمه محاسن الأخلاق، ويحفظه من قراء السوء، ولا يعود التتعم، ولا يحجب إليه الزينة وأسباب الرفاهية، فيضيع عمره فى طلبها، بل ينبغى أن يراقبه من أول أمره" (٨٩).

واستمع إلى دقيق وجميل نصحه الذى يوجهه إلى الأب والأم راسما لهما ما ينبغى أن تكون عليه تربية ابنهما:

"وليكن الأب حافظا هيبة الكلام معه، فلا يوبخه إلا أحيانا، والأم تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح، وينبغى أن يمنع عن النوم نهارا فإنه يورث الكسل، ولا يمنع منه ليلا، ولكن يمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلب أعضاؤه، ولا يسمن بدنه، فلا يصبر على التتعم، بل يعود الخشونة من المفرش والملبس والمطعم، ويعود فى بعض النهار المشى والحركة والرياضة، حتى لا يغلب عليه الكسل، وينبغى أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعبا جميلا يسترىح إليه من تعب المكتب، بحيث لا يتعب فى اللعب، فإن منع الصبى من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائما يميـت قلبه

ويبطل ذكاءه، وينغصص عليه العيش، حتى يطلب الحيلة فى الخلاص منه رأساً^(٩٠).

وأنت تجد فى آراء الغزالى هذه فى التربية مكانة الجد واللعب، ودورهما البالغ الأثر فى تكوين الفرد الخلقى، وليت علماء التربية والقائمين عليها يلتفتون إلى هذه الآراء لما فيها من عظيم الإيجابية فى خلق جيل سوى يقدر كل شىء ويضعه فى موضعه الصحيح، جيل خال من العقد، بعيد عن الانحرافات والتجاوزات الخلقية، وعندئذ يكون نافعا لنفسه وبلده.

فالغزالى يحارب رأى من يزعم أن الأخلاق لا تتغير، ويؤمن بقبولها للتغير، ويؤكد هذا بقوله:

ولو كانت - الأخلاق - لا تقبل التغير، لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال الرسول: (حسنوا أخلاقكم)^(٩١).

وحسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوة العقل، وكمال الحكمة، وإلى اعتدال قوة الغضب والشهوة، وكونها للعقل مطيعة وللشرع أيضا.

وفى رأيه يكون اكتساب الأخلاق فى بدء الأمر تكلفا، ثم يصبح خلقا وطبعاً. "وذلك من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح، أعنى النفس والبدن، فإن كل صفة تظهر فى القلب يفيض أثرها على الجوارح، حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجرى على الجوارح، فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب والأمر فيه دور، ويعرف ذلك بمثال: وهو أن من أراد أن يكون أو أن يصير الحذق فى الكتابة له صفة نفسية، حتى يصير كاتباً بالطبع، فلا سبيل له إلا أن يتعاطى بجارحة اليد ما يتعاطاه الكاتب الحاذق، ويوظاب عليه مدة طويلة يحاكي الخط الحسن. فإن فعل الكاتب هو الخط الحسن، فيتشبه بالكاتب تكلفاً، ثم لا يزال يواظب عليه، حتى يصير

صفة راسخة في نفسه، فيصدر منه في الآخر الخط الحسن طبعاً، كما كان يصدر منه في الابتداء تكلفاً، وكذلك من أراد أن يصير سخيّاً، عفيف النفس، حليماً، متواضعاً، فيلزمه أن يتعاطى أفعال هؤلاء تكلفاً حتى يصير ذلك طبعاً له»^(٩٢).

ويؤكد صوفينا رأيه في أن الأخلاق تكتسب وقابلة للتعليم بقوله: "وكما أن البدن لا يخلق كاملاً، وإنما يكمل ويقوى بالغذاء، فكذلك النفس تخلق ناقصة، قابلة للكمال، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم، وكما أن العلة المغيرة لا اعتدال البدن، الموجبة للمرض، لا تعالج إلا بضدها فتعالج الحرارة بالبرودة، والبرودة بالحرارة، فكذلك الرذيلة التي هي مرض القلب، علاجها بضدها، فيعالج مرض الجهل بالتعلم، ومرض البخل بالتسخي، ومرض الكبر بالتواضع، وكذلك سائر الرذائل»^(٩٣).

خامساً : تعقيب :

(١) الغزالي شخصية قوية جذابة، شمل نشاطه حقولاً شتى، وجال في جميعها جولات موفقة، وأول ما يسترعى انتباهنا عند مطالعة آثاره، ثقافته الواسعة، ومعارفه الغزيرة، وميله إلى الحياة الروحية الباطنة، حياة التأمل والذوق والتقوى، ومعرفته الدقيقة بمعارج النفس الإنسانية وخفاياها، ولا نعرف مفكراً ترك في الإسلام ذلك الأثر العميق الذي تركه الغزالي.

لقد عاش صوفينا في عصر ابتعد فيه المسلمون عن روح الإسلام الصحيح إلى حد لم يعرف له مثيل من قبل، وقد رأى فتور الاعتقادات في أصل النبوة، ثم في حقيقة النبوة، ثم في العمل بما شرحت النبوة، وتحقق شيوع ذلك في الخلق، فنظر في أسباب هذا الفتور، وفي أسباب ضعف الإيمان، فإذا هي أربعة: "سبب من الخائضين في علم الفلسفة، وسبب من الخائضين في علم التصوف، وسبب من المنتسبين إلى دعوة التعليم،

وسبب من معاملة الموسومين بالعلم فيما بين الناس"، وهم الفقهاء والمتكلمون .

وكان الداء عاما، أصاب العامة، فأشرفوا جميعهم على الهلاك، فكان لابد من مصلح ديني يعيد إلى الإيمان صفاءه، وإلى الأعمال قيمتها الروحية والخلقية، وكان هذا المصلح أبو حامد الغزالي .

وقد مر بنا نقده العلمي الدقيق للمذاهب الفكرية المنحرفة في عصره، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها .

(٢) وهو قد رأى أن إيمان العامة لا يقوم على نظام من البراهين العقلية تدعم بها العقائد، فكانت إثارته بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدا، أو جدلا نظريا، كما هو الشأن عند المتكلمين، وإنما جعلها تجربة ذوقية أساسا، وحدد معالم هذه التجربة تحديدا لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام في عصره، وبعد عصره ذوقا جديدا وعمقا جديدا .

وهاله ما لمس من تضارب الآراء في بعض القضايا، ومن رمى أتباع بعض المذاهب من لا يرى رأيهم، بالكفر والزندقة، فأخذ على عاتقه أن يعين الحد الفاصل بين الكفر والإيمان، وبين الإسلام والزندقة، فقال إن "من زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعرى، أو مذهب المعتزلى، أو مذهب الحنبلى، أو غيرهم، فهو غر بليد، فليس الحق وفقا على مذهب من المذاهب دون سواه" (١٤) .

وقد حد الكفر والإيمان بقوله: "الكفر هو تكذيب الرسول، عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به" (١٥) .

والإيمان الصحيح، في رأيه، ليس قضية اقتناع عقلي، بل قضية عاطفة وذوق، لذلك أراد الغزالي أن يرجع بالإسلام إلى عادة السلف، وأن يحمل

المسلم على البحث عن الحقيقة فى القرآن ذاته، يستمد الإيمان منه، لا من الاستدلال النظرى والبراهين العقلية.

والإيمان ليس بمعرفة الشريعة، بل بالعمل بموجبها، "ولو قرأ رجل مائة ألف مسألة علمية وتعلمها، ولم يعمل بها، لا تفيده إلا بالعمل" (٩٦).

والإيمان قول باللسان، وتصديق بالجنان، وعمل بالأركان، والإسلام ليس بتلاوة القرآن، وحضور الجماعات والصلوات، وتعظيم الشريعة باللسان، بل بتصفية النية والورع والتقوى.

٣ ويحدد "إحياء علوم الدين" بوضوح الدور الذى مثله الغزالى فى الإسلام، وعنوانه كاف للدلالة على الغاية التى قصد به إليها، فقد رأى الغزالى ضرورة تجديد العلوم الدينية، بعد أن أصبحت عند المتكلمين جدلاً عقيماً حول تفسير الآيات القرآنية، وأراد تجديد العاطفة الدينية فى القلوب بعد أن جفت فيها، وفهم أن هذا التجديد لا يكون إلا باكتشاف ما سماه "السِر" الذى يقوم عليه ما تأمر به الشريعة من أعمال، أى القيمة الروحية لهذه الشريعة، وهو قد عقد فى "الإحياء" فصلاً طويلاً شرح فيه عجائب القلب، وتبين أنه، إذا تركى بالأعمال، وقطع العلاقات بالدنيا، تفيض عليه الأنوار الإلهية، ويبلغ السعادة الحقيقية.

وهكذا يكون الغزالى قد أدرك الحقيقة الدينية إدراكاً لم يسبقه إليه أحد من مفكرى الإسلام، وأعاد إلى الدين قيمة روحية كان قد فقدتها، وبين أن أقرب الطرق إلى الله هى طريق القلب، ففتح بذلك باب الإسلام على مصراعية للتصوف، وكان له من جراء ذلك أثر عميق بين المسلمين لا نزال نلمسه حتى يومنا هذا (٩٧).

هوامش :

(١) الدكتور عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي، دار الأندلس، طبعة ثانية، بيروت ١٩٨١م، ص ١١.

(٢) كانت أركان السلطة قد ترعزت منذ أمد بعيد، وكانت الحركات الإسماعيلية والدعوات الفاطمية ناشطة في جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ولا سيما في الأحساء حيث كانت دولة القرامطة ما تزال قائمة قوية، وكانت العناصر التركية قد قويت شوكتها في صلب السلطة العباسية المحتضرة، وقد استولت على بغداد وبسطت سلطانها على العراق قبل مولد الغزالي بثلاث سنوات.

وفي عصر الغزالي ظهر حسن الصباح مؤسس جماعة الحشاشين التي ضمت فيما بعد فرقاً بعيدة عن الإسلام كالنصيرية واليزيدية وغيرهما، كما بدأت حملة الصليبيين الأولى على الشرق، فسقطت في أيديهم أنطاكية، ثم القد، وكان للغزالي من العمر أربعون عاماً.

في هذا العصر المضطرب، الذي اشتدت فيه المنازعات السياسية والفكرية، كانت نشأة الغزالي.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء، مخطوط بدار الكتب المصرية، نقلاً عن: عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، ط ١، دمشق، ص ٨٢، وفي نسبة الغزالي إلى غزالة، راجع

Watt, W. Montgomery: Muslim Intellectual, A study of Al - Ghazali, Edinburgh, 1963, PP. 181 FF.

(٤) أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط ٢، دمشق، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م، ص ١٥٨، محمد فريد وجدى: دائرة القرن العشرين، ط ٢، ج ٧، ص ٦٥ - ٦٦، وحاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة اسطنبول ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م، ج ١، ص ٢، ج ٢، ص ٥٠٩ - ٥١٣.

(٥) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ط ليبزيك، ج ٣، ص ٥٦١.

(٦) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج ١، ج ٢، ص ٢٣ - ٢٤، ووجدى: نفس المصدر، ج ٧، ص ٦٥ - ٦٨.

- (٧) هاشم معروف الحسيني: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت ١٩٦٤م، ص ٥٩، الدكتور محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، ط ٣، ص ٢٣٢.
- (٨) البهي: نفس المصدر، ونفس الصفحة.
- (٩) أيضا: ص ٢٣٢.
- (١٠) الدكتور البهي: الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، ط ٣، ص ٢٧٩، والحسني: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ١٥٧ - ١٥٩.
- (١١) الزبيدي: الاتحاف، ج ١، ص ٢ - ٥٣، والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ط ١، ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها، وخليفة: كشف الظنون، ج ١، ص ١٢، ٢٣ - ٢٤، ج ٢، ص ٥٠٩، ٥١٢ - ٥١٣، ووجدي: دائرة المعارف، ج ٧، ص ٦٥ - ٦٦.
- (١٢) وجدي: نفس المصدر، ج ٧، ص ٦٥ - ٦٦.
- (١٣) السبكي: ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها.
- (١٤) الغزالي: الدر الفاخرة في علوم الآخرة، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٢.
- (١٥) هكذا أوردها صاحبها مقدمتي القسطاس المستقيم، القاهرة، ١٣١٨هـ/ ١٩٩٠م، ص ٦، ومنهاج العابدين، القاهرة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٤م، ص 'ج'.
- (١٦) السبكي: ج ٤، ص ١٠١.
- (١٧) الغزالي: بداية الهداية (مع منهاج العابدين)، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، ص ٢، السبكي: ج ٤، ص ١٠١ وما بعدها.
- (١٨) طبقات الشافعية، ج ٤، ص ١٠٢.
- (١٩) نفس المصدر، ج ٤، ص ١٠٢.
- (٢٠) نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (٢١) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٤م، ص ٦٤، وياقوت: معجم البلدان، ج ٤، ص ٨٥٧، حيث ذكر نيسابور بقوله: هي 'معدن الفضلاء ومنبع العلماء'.

- (٢٢) السبكي: ج ٤، ص ١٠٣.
- (٢٣) الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص ١٥٩.
- (٢٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٢٦.
- (٢٥) كان نظام الملك، الشافعي الأشعري، وزيرا للأمير الحنفي 'ألب أرسلان'، ابن شقيق 'طغرل بك' السلجوقي، وهو الذي أسس المدارس النظامية المشهورة، وقد كان معاصرا بل زميلا في الدراسة للغزالي، وكان يقصد من تأسيس هذه المدارس النظامية تقوية المذهب الشافعي، والعقيدة الأشعرية بتغليبها على المذاهب الأخرى المصطرعة آنئذ.
- راجع: العثمان: سيرة الغزالي، ص ٢٦، سيد أمير علي: مختصر تاريخ العرب، ترجمة عفيف البعلبكي، بيروت، ١٩٦١، ص ٢٧٤.
- (٢٦) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ص ٥٠٥، ووجدي: دائرة المعارف، ج ٧، ص ٦٥، والمنقذ، ص ٢٦.
- (٢٧) السبكي، ج ٤، ص ١٠٥.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠١، ٥٧٧.
- (٢٩) راجع: الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٥٣.
- (٣٠) يقول ياقوت الحموي: 'نال من الدنيا إربه ثم انقطع إلى العبادة، فحج بيت الله الحرام، وقصد الشام، وأقام ببيت المقدس مدة' - معجم البلدان، ج ٣، ص ٥٦١.
- (٣١) الجرف: ما تجرفه السيول، وأكلته من الأرض، ومنه المثل، فلان يبنى على جرف هار، لا يدرى ما ليل من نهار 'أقرب الموارد للشرطوني، مادة 'الجرف'.
- (٣٢) المنقذ من الضلال، بهامش الإنعسان الكامل للجيلي، ص ٣٢ - ٣٣.
- (٣٣) نفس المصدر: ص ٧.
- (٣٤) المنقذ: ص ٣٧.
- (٣٥) ياقوت: معجم البلدان ج ٣، ص ٥٦١، والسبكي، ج ٤، ص ١٠٦.

(٣٦) المنقذ: ص ٩.

(٣٧) راجع: أحمد فريد الرفاعي، الغزالي، القاهرة، ١٩٣٦م، ص ١٠ - ١٤.

(٣٨) الفاخوري والجر: تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، ١٩٥٨، ٢/ ٢٥٤، نقلا عن:

Obermann, J., Der philosophische und Religios Subjektivismus Ghazali, Vienne, 1921.

(٣٩) بالنسبة لمؤلفات الغزالي، راجع:

- Gouyges, M., Essai de chronologie des oeuvres d'al - Ghazali (Algazel), ed. M. Allard, Beirut 1959.

-الدكتور عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، القاهرة، ١٩٦١م.

(٤٠) كتاب 'إحياء علوم الدين' هو أوسع كتب الغزالي شهرة وأعلاه مكانة وأدله على طريقته في المزج بين الفقه والتصوف، وبين التفكير والتهديب، وقد اعتنى به السابقون والمتأخرون من الأئمة والعلماء، حتى طبع جملة طبعات، وترجم إلى عدة لغات، وبدأ الغزالي تأليفه في القدس سنة تسع وثمانين وأربعمائة، ويروى أنه كان يولفه في بيت موجود بالجهة الشمالية الشرقية لقبة الصخرة بالقدس، وأتمه في دمشق.

وكثر المختصرون لكتاب الإحياء والملخصون له والمعلقون عليه والباحثون فيه، وأول من اختصره هو شقيق الغزالي أبو الفتوح أحمد بن محمد الغزالي المتوفى بقزوين سنة عشرين وخمسمائة، وسماه 'باب الإحياء'، ثم اختصره آخرون بعد ذلك، ومن لخصه في العصر الحديث الشيخ جمال الدين القاسمي في كتابه 'موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين'، وقد لخصه القاسمي استرشادا برأي الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، إذ قال للقاسمي: 'إن أعظم كتاب للوعظ والإرشاد هو كتاب الإحياء، لو جرد واختصر اختصارا حسنا'، واستجاب القاسمي لاقتراح الإمام.

(٤١) جولدزبير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة، ببغداد، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م، ص ١٨٠.

(٤٢) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١م، ص ١٣٥.

(٤٣) الدكتور عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي، ص ٥٦.

- (٤٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٢٧.
- (٤٥) المنقذ من الضلال، ص ١٠ - ١١.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ٩.
- (٤٧) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٦، ص ٨٦.
- (٤٨) الفخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (٤٩)، (٥٠) راجع المنقذ من الضلال، ص ٢١ وما بعدها.
- (٥١) نفس المصدر، ص ١٣.
- (٥٢) لعل الغزالي يفسح هنا مكانا للقول بخوارق العادات.
- (٥٣) المنقذ من الضلال، ص ١٧.
- (٥٤) تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، ١٩٦٢م، ص ٤٨.
- (٥٥) انظر تفصيل هذه المسألة في التهافت، ص ١٦٤ وما بعدها، وأيضا الدكتور التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٦٥.
- (٥٦) تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٥ وما بعدها.
- (٥٧) راجع دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٣٨م، ص ٢٠٩.
- (٥٨) المنقذ من الضلال، ص ٢٧.
- (٥٩) المستظهرى أو كتاب الرد على الباطنية، طبعة جولدزيهير - ليدن ١٩١٦م، ص ٨ - ٩.
- (٦٠) هناك من يرى أن موقف الغزالي من الباطنية، كان سياسيا بقدر ما كان دينيا، أو أكثر من ذلك، نظرا لخطر الباطنية على الخلافة التي راحوا يهدونها بعد أن قويت شوكتهم وانتشرت دعوتهم انتشارا واسعا.
- وقد أقر الغزالي نفسه في أول كتاب "المستظهرى"، أو كتاب "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية"، أنه لم يزل مدة المقام في بغداد "متشوقا إلى أن يخدم الموافق المقنسة النبوية الإمامية المستظهرية، ضاعف الله جلالها، ومد على طبقات الخلق ظلالها،

بتصنيف فى علم الدين يقضى به شكر النعمة، ويقيم به رسم الخدمة، فيجتنب بما يتعاطاه من الكلفة ثمار القرية والزلفة، ثم يتبع ذلك بإقرار آخر يقول فيه أنه فعل ذلك تنفيذاً للأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية».

فلم تكن الغاية من دراسة مذهب الباطنية البحث عن الحقيقة، كما يذكر ذلك فى المنقذ من الضلال، بل الامتثال لأمر أمير المؤمنين المستظهر بالله، الذى كان يريد كتاباً من إمام معروف يثبت إمامته وزعامته الروحية والزمنية، ويهدم إدعاء خصومة الذين ينادون بإمام معصوم هو وحده الإمام الشرعى؛ ومن هنا حول الغزالي جهده هدم نظرية الإمام المعصوم هذه.

راجع: المتسظهرى: ص ١ وأيضاً: الفاخورى والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٢٦٨.

(٦١) المنقذ من الضلال، ص ٣٥.

(٦٢) نفس المصدر، ص ٣٦.

(٦٣) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٢.

(٦٤) إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٦٣.

(٦٥) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١١١.

(٦٦) المرجع ذاته، ص ١٤٤.

(٦٧) المنقذ من الضلال، ص ٣١.

(٦٨) نفس المرجع، ونفس الصفحة.

(٦٩) إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٣ - ٤.

(٧٠) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ١٧.

(٧١) سورة الشمس: آية ١٠.

(٧٢) سورة الشمس: آية ١٠.

(٧٣) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٢.

- (٧٤) نفس المرجع، ص ١٢ - ١٣.
- (٧٥) نفسه، ص ١٢.
- (٧٦) إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٣ - ١٤.
- (٧٧) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٨.
- (٨٧) إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٧٦.
- (٩٧) نفسه، ص ١٦٤.
- (٨٠) كيمياء السعادة، مجموعة الرسائل، القاهرة ١٣٢٨هـ، ص ٥٢٠ - ٥٢١.
- (٨١) الفاخوري والجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٣٣١.
- (٨٢) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٦.
- (٨٣) نفس المصدر، ص ٤٦ - ٤٧.
- (٨٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن الغزالي لجأ إلى 'جمهورية أفلاطون'، آخذاً عنها تقسيم قوى النفس إلى ثلاث: العاقلة والغضبية والهوائية.
- (٨٥) ويبدو هنا أيضاً تأثره بأرسطو.
- (٨٦) إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٤٧.
- (٧٨) نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (٨٨) المرجع ذاته، ص ٦٢.
- (٨٩)، (٩٠) نفس المصدر، ص ٦٢ - ٦٣.
- (٩١) نفسه، ص ٤٨.
- (٩٢) نفسه، ص ٥١ - ٥٢.
- (٩٣) راجع المصدر ذاته، ص ٥٢ - ٥٤.
- (٩٤) 'فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة'، في مجموعة 'الجواهر أنغوالى من رسائل حجة الإسلام الغزالي'، القاهرة ١٩٣٤م، ص ٧٧ - ٧٨.
- (٩٥) المرجع ذاته، ص ٨٠.

(٩٦) 'أيها الولد'، في مجموعة 'الجواهر الغوالي'، ص ٩.

(٩٧) يرى نيكولسون أن الغزالي 'أعطى للإسلام معنى جديدا عندما اعترف صراحة بموقف الصوفية، وقد أصبح الإسلام ديناً صوفياً إلى حد كبير منذ ذلك الحين'.

(راجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفي بهذا العنوان، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٨٤).

وكذلك يرى دي بور أن الغزالي بسط التصوف 'ووضعه على أساس واسع، وصار التصوف عند جمهور المسلمين، منذ أيام الغزالي، دعامة قوية يقوم عليها صرح العلم، وتاجاً على مفرقه'.

(راجع: تاريخ الفلسفة في الإسلام، الترجمة العربية، ص ٢٤٧).

مراجع الدراسة :

- ١ - ابن خلكان: وفيات الأعيان، بولاق، ١٢٩٩.
- ٢ - أبو الحسن الندوى: رجال الفكر والدعوة فى الإسلام، ط ٢، دمشق ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.
- ٣ - أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م.
- - أحمد فريد الرفاعى: الغزالي، القاهرة، ١٩٣٦م.
- - جولد زيهير: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة ببغداد، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م.
- ٦ - حاجة خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، طبعة اسطنبول، ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م، ج ١، ج ٢.
- ٧ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة، ١٩٣٨م.
- ٨ - الذهبى: سير أعلام النبلاء، مخطوط بدار الكتب المصرية.
- ٩ - الزبيدى: اتحاف السادة المتقين.
- ١٠ - السبكي: طبقات الشافعية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.
- ١١ - عبد الأمير الأعسم (الدكتور): الفيلسوف الغزالي، إعادة لمنحنى تطوره الروحي، دار الأندلس، ط ٢، بيروت، ١٩٨١م.
- ١٢ - عبد الرحمن بدوى (الدكتور): مؤلفات الغزالي، القاهرة، ١٩٦١م.
- ١٣ - عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين، ط ١، دمشق، ١٩٦١م.

- ١٤ - الغزالي: "أيها الولد" فى مجموعة "الجواهر الغوالى من رسائل حجة الإسلام الغزالي"، القاهرة ١٩٣٤م.
- ١٥ - الغزالي: بداية الهداية (مع منهاج العابدين)، القاهرة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.
- ١٦ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م.
- ١٧ - الغزالي: الدرة الفاخرة فى علوم الآخرة، القاهرة، ١٩٢٨م.
- ١٨ - الغزالي: "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" فى مجموعة "الجواهر الغوالى"، القاهرة، ١٩٣٤م.
- ١٩ - الغزالي: كيمياء السعادة، مجموعة الرسائل، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
- ٢٠ - الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١م.
- ٢١ - الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق ١٣٥٢هـ / ١٩٣٤م.
- ٢٢ - الفاخورى والجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، بيروت، ١٩٥٨م.
- ٢٣ - محمد البهى (الدكتور): الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٤م.
- ٢٤ - محمد فريد وجدى: دائرة القرن العشرين، ط ٢.
- ٢٥ - نيكولسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموعة أبحاث عنوانها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفى بهذا العنوان، القاهرة، ١٩٤٧م.
- ٢٦ - هاشم معروف الحسنى: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٧ - ياقوت الحموي: معجم البلدان، طبعة ليبزك، ج ٣.

٢٨ - Bouyges, M., Essai de chronologie des oeuvres d'al - Ghazali -

(Algazel), ed. M. Allard, Beirut 1959.

٢٩ - Obermann, J., Der Philosophische und Religios Subjektivismus -

Ghazali, Vienne, 1921.

٣٠ - Watt, W. Montgomery : Muslim Intellectual, A study of Al -

G hazali, Edindurgh, 1963.

الفصل السادس

ابن باجه ٠٠٠ رائدا لفلسفة المغرب العربي

ويشمل:

- أ - تمهيد عن الحياة الفكرية فى الأندلس .
- ب - ابن باجه ٠٠٠٠ تاريخا وآثارا ومكانة .
- ج - فلسفة ابن باجه:
- ١ - السياسة وفلسفة السعادة العقلية .
- ٢ - نظرية النفس والمعرفة عند ابن باجه .

ابن باجه ٠٠٠ رائدا لفلاسفة المغرب العربى

أ - تمهيد ٠٠٠ الحياة الفكرية فى الأندلس :

نقترب فى هذه الصفحات من ابن باجه، رائد فلاسفة المغرب العربى، من هو، وما هى آثاره التى تركها لنا، وما الذى تبقى منها، وما هى أبرز ملامح فلسفته التى ضمنها هذه الآثار؟

ونبدأ بتمهيد يطل بنا على الحياة الفكرية فى الأندلس قبيل ابن باجه وبعده، ويخبرنا إلى أى حد نستطيع أن نصف القائمين عليها ببعض اتساع الأفق، ورحابة النظر وحرية البحث.

كانت الأندلس بأيدي الموحدين الذين حلوا محل ملوك الطوائف بعد أن استتب لهم الأمر فى مراكش على يد محمد بن تومرت الذى ظهر فى جبل السوس بالمغرب، وبايعه الناس على أنه المهدي المنتظر، وقد امتد عهد الموحدين من سنة ١١٤٦ إلى سنة ١٢٦٩م، وكان ابن تومرت من رجال العلم ببغداد، فمال بعد سماعهم إلى تعاليم حجة الإسلام الغزالي.

وتجول ابن تومرت فى الغرب، وقرأ على ابن حمدين بقرطبة، ورأى أن العالم الإسلامى فى انهيار، وأن الدولة العباسية بالعراق ودولة الفاطميين بمصر بلغتا دور الاحتضار، وأن دولة المرابطين فى المغرب منطوية على الكفر، ورأى أن علاج العالم الإسلامى الأوحى فى إنشاء خلافة إسلامية عامة تضم تحت لوائها ذلك العالم الإسلامى بكامله، وتتولى شئونها الدولة الموحدية، وهكذا أراد ابن تومرت أن تصطبغ الدولة بالصبغة الإسلامية، وجعل شعارها "العظمة والدين والتجديد".

وقد حاولت دولة الموحدين أن تستولى على مصر وتبث فيها دعوتها، كما حاولت أن تنتشر فى البلاد روح التزمّت وأن تفرض الدين

والتدين فرضاً^(١)، ويلحظ متابع تاريخها أنها عملت إلى جانب ذلك على تشجيع العلم والعلماء، فأنشأت المدارس، واستدعت كبار العلماء، وشجعت على تدوين الكتب وعقد المناظرات، وإنشاء المجامع العلمية وخزائن الكتب، واشتهر بنشر المعارف من ملوكها عبد المؤمن وحفيده أبو يعقوب يوسف.

ولكن مما لا شك فيه أن الموحدين الذين اهتموا بالعلم شديد الاهتمام جعلوا هدفهم الأول دينياً، ومن ثم فكانت العلوم المختلفة خاضعة للدين، موجهة إلى تأييد رسالة خاصة، وعقيدة خاصة قائمة في أساسها على تعاليم الغزالي، ومما لا شك فيه أيضاً أن الملوك الموحدين كانوا مهتمين باستدعاء العلماء من كل مكان، وكان أبو بكر بن طفيل يحث بعض أولئك الملوك على الإكثار من استدعاء العلماء والفلاسفة، وهكذا كانت:

الحركة العلمية شديدة الازدهار، على ما هنالك من تضيق وتزمت، وكان للفلسفة حمايتها ومتذوقوها، كما ازدهر الفقه لذلك العهد ازدهاراً شديداً، وذلك في مظهرين، أحدهما ظاهري، والآخر مالكي، وقد انحاز الموحدون ولا سيما أبو يعقوب يوسف، إلى المذهب الظاهري، وكان منه أن أحرق كتب المالكية قاصداً من وراء ذلك محو المذهب المالكي في المغرب، وحمل الناس على الأخذ بالظاهر من القرآن والحديث.

يتضح ذلك من رواية أحد المؤرخين من أن الخليفة أبو يعقوب سألته الرأي في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، وأنها هو الحق، وأنها يجب أن يأخذ به المقلد؟ وعندما بدأ راوي هذه الواقعة في الإجابة وتوضيح ما أشكل على الخليفة، قاطعه الأخير حاسماً الأمر بقوله:

(١) والأدلة على ذلك كثيرة، منها قتل بعض من شرب الخمر، وإعدام من روى في وقت الصلاة غير مصل، وعدم احترام ذمة لغير المسلمين، إنما هو الإسلام أو القتل، ودولة الموحدين هي التي ابتدعت فكرة المهدوية في المغرب، وحملت الناس على الأخذ بمذهب الظاهرية.

"أبا بكر (الحافظ أبو بك بن الجسد)، ليس إلا هذا وأشار إلى المصحف، أو هذا وأشار إلى كتاب سنن أبي داود، وكان عن يمينه، أو السيف".

وهكذا عمل أبو يعقوب على تحريق كتب الفروع، وتوعد من خالف أمره في ذلك، وانتهى إلى حمل الناس إلى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شىء منه، حسما للخلافات وتوحيدا للكلمة.

أما الفلسفة، فقد شهدت ازدهارا، وكان لها فى عهد السلطان المنصور يعقوب بن يوسف نهضة مرموقة، بل كان السلطان نفسه فى طليعة المشتغلين بها، فجمع كتبها، كما جمع حوالبه علماءها وفى مقدمتهم ابن طفيل، فيلسوف المغرب العربى الكبير، صاحب حى بن يقظان، وكان ابن طفيل يقيم عنده فى القصر أياما ليلا ونهارا، ويجمع له العلماء من جميع الأقطار، ويحضره على إكرامهم، وكان أبو الوليد محمد بن رشد فيلسوف قرطبة الأشهر من جملة المستدعين، وكان احتكاكه - ابن رشد - بالمنصور فاتحة عهد جديد فى تاريخ حياته، وفاتحة عهد مجيد فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، فهو علم من أعلامها، ولم تعرف مثله محاميا عن كيانها، ولم تصل يوما قبله إلى الذروة التى رفعها إليها، دافع عنها بحماسة وعقيدة وضحى فى سبيلها بحريته وراحته، ولكنه لم يوفق فى تبرير ساحتها، فكانت المحنة التى تعرض لها، وكانت محاكمته، ونفيه إلى اليسانة، ثم وفاته بعد ذلك سنة ٥٩٥هـ، وبوفاته واجهت الفلسفة ضربات عنيفة ومتوالية من أخصامها، حتى سقطت صريعة تحتها، ومنذ ذلك الحين ومنذ وفاة ابن رشد والفكر العربى الفلسفى فى انحطاط، والحضارة العربية الإسلامية فى تقهقر، فيما ظهر فى أفق الغرب فجر نهضة بتأثير من فلسفة ابن رشد، مفكرنا المغربى العربى الإسلامى الكبير .

وحول اهتمام الخليفة أبو يعقوب يوسف بالفلسفة، ومدى إطلاعه على مشكلاتها، يروى لنا أحد تلاميذ ابن رشد قائلا:

"سمعت الحكيم ابن رشد يذكر غير مرة، لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني على ويذكر بيتي وسلفي، فكان أول ما فاتحنى فيه أمير المؤمنين، بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أن قال: ما رأيهم - أي الفلاسفة - في السماء، أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها، ويذكر ما قاله أفلاطون وأرسطو، وجميع الفلاسفة، ويورد في ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك".

وأنت واجد في هذا النص مكانة كبيرة وصل إليها ابن طفيل - وهو أحد أبرز المعنيين بالفلسفة - عند الخليفة، لدرجة أن ابن رشد عندما دخل على الخليفة لم يجد معه جليسا إلا ابن طفيل، وأنت واجد أيضا اهتمام الخليفة البالغ بالفلسفة وإطلاعه على مشكلاتها، ولك أن تراجع سؤال الخليفة لابن رشد عن رأي الفلاسفة في السماء، وهل هي قديمة أم حادثة، ولما رأى - الخليفة - من ابن رشد تخوفا وحياء من الحديث في هذا الشأن، راح هو يتكلم فيه ذاكرة رأي جميع الفلاسفة اليونان، ليس هذا فقط، بل وأيضا احتجاج المسلمين عليهم، مما يكشف عن غزارة حفظ الخليفة واهتمامه بهذا الشأن، وبتعبير ابن رشد، الأمر الذي لم يجده عند المتفرغين لمسألة السماء أهى

قديمة أم حادثة، كل هذا يكشف لك أن الفلسفة شهدت نهضة عند بعض خلفاء دولة الموحدين، لا يتيسر لأحد إنكارها .

والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربي، يلاحظ أن الحياة الفكرية في دولة الموحدين، كانت أفضلًا حالًا من الحياة الفكرية التي كانت موجودة في دولة المرابطين، لقد حاول الموحدون تجديد علم الكلام الإسلامي عن طريق إدخال مذهب الأشعرى، ومذهب الغزالي في المغرب العربي، بعد أن كانا موصوفين بالزندقة، وعلى الجملة اتصفت دولة الموحدين ببعض اتساع الأفق، ورحابة النظر وحرية البحث، وإن كان هذا التطور الفكرى الذى حدث بمجىء دولة الموحدين، لا يعنى أن الفلسفة بصفة خاصة كانت من العلوم التى يرحب بها حكامهم وعامة الناس، فالمنطق والفلسفة كانا من العلوم التى ينظر إليها نظرة شك وارتياب، والدليل على هذه المحنة التى تعرض لها ابن رشد بسبب اشتغاله بالفلسفة .

ب - ابن باجه ... تاريخا وأثارا ومكانة :

هو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصايغ، وبابن باجه، من أشهر فلاسفة العرب فى الأندلس، وصلتنا أخباره - كما يحدثنا صاحب تاريخ الفلسفة العربية - متفرقة فى غير ترابط ولا تفصيل، الأمر الذى تسبب فى أن يفوتنا الكثير منها، وأيضًا الكثير من آرائه، ما نعرفه عنه، أنه ولد فى سرقسطة فى أواخر القرن الحادى عشر للميلاد (الخامس للهجرة)، وفى سنة ١١١٨م نجده فى أشبيلية حيث وضع عدة رسائل فى المنطق، ثم نجده متقلًا بين غرناطة وسرقسطة متوليا مناصب عالية، ثم ينتقل إلى أفريقية حيث قربه الولاة والحكام، وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أنه استوزر لحاكم فاس يحيى بن أبى بكر وحفيد يوسف بن تاشفين، إلا أن البعض ينكر ذلك .

والأمر الذى لا شك فيه هو أن ابن باجة كان فى فاس هدفًا لهما أعداء الفلسفة، وقد توفى سنة ١١٣٨ / ٥٣٣هـ، وقيل إنه سمم فى فاس متهمًا بالكفر والزندقة؛ وهذا يعطيك دلالة على أن الاشتغال بالمنطق والفلسفة - فى الفترة التى ظهر فيها ابن باجة - لم يلق ترحيبًا، أو قل لم يكن من الأمور المحمودة فى ذلك الوقت الذى كان ينظر فيه إلى الفلسفة نظرة شك وارتياب على أنها تتصادم مع ما جاءت به الشريعة، أو على أنه هناك تعارض بين النظر الفلسفى وبين الدين .

وكان ابن باجة فيلسوفًا، وكان عالما من علماء الطبيعة والفلك والرياضيات والطب والموسيقى، وهو أول مفكر أندلسى استطاع أن يستوعب الكتابات الفلسفية التى ظهرت فى الشرق العربى، والتى انتشرت فى أسبانيا، وهو أول من أذاع العلوم الفلسفية فى الأندلس .

وإليك نص لابن طفيل فى مقدمة رسالته "حيى بن يقظان" يتضح منه أن ابن باجة وضع طائفة من الكتب والرسائل، وأنه كان ذا عمق فى التفكير، يقول النص:

"لا تظن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطو طاليس، وأبى نصر الفارابى، وفى كتاب الشفاء لابن سينا، تفى بهذا الغرض الذى أردتَه، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية، ولم يكن فيهم أنقب ذهنا، ولا أصح نظرا، ولا أصدق رواية من أبى بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هى كاملة ومخرومة من أواخرها، ككتابه "فى النفس"، و "تدبير المتوحد"، وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلصة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى "رسالة الاتصال" ليس يعطيه ذلك القول

عطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه"،

وعبارات ابن طفيل هذه التى نجدها فى مقدمة رسالته "حى بن يقظان"، تظهر لنا قيمة ابن باجه كمفكر أندلسى رائد، وأن هناك صعوبة فى التعرف على تاريخ الرجل وآرائه الفلسفية بطريقة مفصلة، وهذه الصعوبة راجعة إلى عدة أسباب لعل أهمها أن ابن باجه شغلته الدنيا، وتوفى قبل ذيوع آرائه الفلسفية، زد على ذلك أن عبارة الرجل - ابن باجه - وفى هذا الذى تبقى لنا من مصنفاته، شديدة الغموض، لأن الفكرة التى يطلبها صعوبة المنال، وبالتالي فالتعبير عنها ليس سهلاً.

على أية حال، ذكر لنا ابن أبى أصيبعة فى كتابه "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، سلسلة مؤلفات ابن باجه، وفيها الشروع لبعض كتب أرسطو، ولا سيما الطبيعية منها، وفيها الموضوع، أى المؤلف وخاصة فى الطب والرياضيات والفلسفة، وأبرز وأشهر كتبه الفلسفية، ما ذكره ابن طفيل، أى بعض رسائل فى المنطق، وكتابا "فى الفلسفة" و "رسالة الاتصال" و "رسالة الوداع"، و "رسالة فى تدبير المتوحد"، وهى فى ثمانية فصول، وتعد من أشد مؤلفات ابن باجه إبتكاراً، وقد فقدت ولم يبق لنا منها إلا البعض الذى لا يروى غليل الباحث.

ج - فلسفة ابن باجه :

قلنا أننا لا نعرف عن حياة ابن باجه إلا القليل، إضافة إلى أن ما تبقى لنا من آثاره لا يتيح لنا أن نبسط آراءه بالتفصيل، ثم إن ابن باجه نفسه - على حد قول ابن طفيل السابق - "شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته"، زد على ذلك أن تآليف الرجل

"مخرومة من أواخرها"، وهى حافلة بالغموض، كل هذا مجتمع يؤدي إلى صعوبة عرض آراء ابن باجه الفلسفية بطريقة مفصلة.

ويمكن التعرف على بعض آراء فيلسوفنا إستنادا إلى ما تبقى لنا من "رسالة الوداع" التى ضمنها خلاصة آرائه، و "رسالة الاتصال"، وعلى ما تبقى من رسالته فى "تدبير المتوحد".

ونزعة ابن باجه، كما تظهرنا عليها هذه الرسائل، نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة، وتجعلهما الطريق الوحيدة للوصول إلى معرفة الطبيعة، ومعرفة النفس، وإلى الاتصال بالعقل الفعال إتصالا تكون منه السعادة التى هى غاية حياة الإنسان ووجوده على هذه الأرض.

وإليك بعض التفصيل لآراء ابن باجه الفلسفية.

١ - السياسة وفلسفة السعادة العقلية :

نستطيع القول أن فلسفة ابن باجه هى فلسفة السعادة العقلية، وقد وقف بجرأة موقفا عدائيا من آراء الغزالي، واعتبرها خروجاً على سنة العقل القويم، فالإنسان - عنده - يتسطيع بمجرد تطور قواه الإدراكية، ومع انتفاعه بحسنات الحياة، وابتعاده عن مفاسدها، أن يتصل بالعقل الفعال المنبثق من الله، وأن يصل من ثم إلى السعادة.

وهو يبين الطريق فى "تدبير المتوحد"، وفى "رسالة الاتصال"، واصفا إياه بأنه طريق إدراك عقلى، مبتعدا عن طريق التصوف التى هى طريق تجربة وهو هنا يقترب بشدة من الفارابى، فيجعل غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية، ويهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى تتضمن أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة.

و "المتوحد" عنده لا يعنى الفرد كفرد، وإنما يعنى الفرد والكثرة والجماعة فى توحيد القوى والأعمال الإنسانية الموجهة نحو كمال تكون من ورائه السعادة المنشودة، وهذا هو التدبير الذى جعله عنوانا لرسالته، أى توجيه أعمال الفرد الإنسانى، وتوجيه أعمال المجتمع، فى ترتيب يقتضى التفكير والروية، ولا يكون إلا عند الإنسان الذى يملك وحده على هذه الأرض قوى تفكيرية ترتب الأعمال وتوجهها نحو هدف معين .

وابن باجه يجعل تدبير المتوحد، على مثال تدبير الحكومة الكاملة أو المدينة الفاضلة، والتي يتحلى أفرادها بالقناعة، وليسوا بحاجة إلى أطباء وقضاة، لأنهم لا ييفتزون بأطعمة ضارة بكميتها، وبكيفيةها، ثم إن علاقات سكانها قائمة على المحبة البعيدة عن كل شجار وكل نزاع، وليس هناك مدع، ولا مدعى عليه، وليس هناك من يقوم بأعمال شاذة .

وهذه الحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أعلى درجة ممكنة من الكمال، لأنها لا تحتاج إلى أنواع الطب الثلاثة، طب النفس، وطب الخلق، وطب البدن .

هذه هي الحكومة، هذه هي المدينة التي ينشدها ابن باجه، يعيش أفرادها فى ود وخيرية متبادلة، ليست بينهم أية خلافات أو نزاعات أو شجارات، لا يوجد بينهم شاذا، ولكن إلى أى حد يمكن تحقيق مثل هذه الغاية، مثل هذا الأمل الذى يحدثنا عنه ابن باجه، وسط هذه الهموم المختلفة والضاغطة بشدة على حياتنا الآن، والتي تسبب لدى الكثيرين منا - بل وتورثهم - الهم والقلق والسأم والضيق والرتابة واليأس والإحباط، ولكن لا بد وأن يكون هناك أمل فى التميز والارتقاء والسمو والنبيل، وإلا لن يشعر الإنسان بماهيته وجوهره، لن يشعر بأى معنى لخلافته الحق تبارك وتعالى، لن يشعر بأى معنى للأمانة التي تحملها فى جراحة، هل يستطيع إنساننا اليوم

ذلك، أتمنى وأتضرع وأبتهل إلى المولى عز وعلا أن يحقق له ذلك، حتى
لحقق المعنى والقيمة لوجودنا .

على أية حال، يحلل ابن باجه الأعمال التى تقود إلى السعادة، قائلًا
أنها الأعمال الإنسانية الصادرة عن إرادة حرة وتفكير، وهذه الإرادة الحرة،
وهذا التفكير يختص بهما الإنسان دون غيره من الكائنات المختلفة، وأعمال
الإنسان هذه أعمال إلهية، يسيطر عليها العقل القويم، ويبعدها عن كل تأثير
حيوانى، بحيث تصبح فيها النفس الحيوانية منقاداة تمام الانقياد للنفس
الإنسانية، وهكذا يمتاز الإنسان الإلهى بفضائل أخلاقية بحيث تصبح تلك
الأخلاق سجية وطبيعة فيه، لا يقف فى وجهها عائق .

والهدف الأقصى للمتوحد يتمثل فى إدراك الصور الروحانية، وهى
أربع، صور الأجرام السماوية، والعقل الفعال، والمعقولات الهيولائية . أى
صور المحسوسات، والصور الموجودة فى قوى النفس، أى فى الحس
المشترك والمخيلة والذاكرة .

والأعمال الإنسانية تختلف رتبة باختلاف موضوعها، فهناك أعمال
غايتهما صورة الجسد، كأعمال الشرب والأكل واللبس وما إلى ذلك مما يتعلق
بكمال الجسد، وهناك أعمال تهدف إلى الصور الجزئية مما يرضى الحس
المشترك والمخيلة والذاكرة، كأن يدرس الإنسان ويتقن مثلاً لمجرد الثقافة،
أو أن يسعى وراء الصيت والشهرة، وهناك أعمال تهدف إلى الصور الكلية،
والتي هى فى الأعمال الروحانية، أسماها مرتبة وأعلاها قدراً، وهكذا
فالأغايات التى ينشدها المرء فى حياته ثلاث، غاية جسدية، إن اكتفى بها لم
يرتق فوق عالم البهائم، وغاية روحانية جزئية، يحصل الإنسان معها على
الفضائل الخلقية والعقلية، وغاية روحانية كلية، يصل بها أو عندها الإنسان
إلى الكمال الإنسانى المطلق .

وعند ابن باجه، ينصرف الفيلسوف إلى بعض الأعمال الجسدية، كوسيلة لحفظ حياته، وينصرف أيضا إلى الأعمال الروحانية الجزئية كوسيلة أيضا لتكميل كيانه الإنساني، وينصرف أخيرا إلى الأعمال الروحانية الكلية كفاية قصوى، وهكذا يكون - الفيلسوف - بالأعمال الجسدية، إنسانا، وبالروحانية إنسانا أكمل، وبالعقلية الكلية كائنا متفوقا، وإلهيا، تلك حال "المتوحد" رجل الجمهورية، رجل المدينة الفاضلة.

ولما كانت تلك غاية المتوحد، وتلك حاله، كان من المتوجب عليه أن يتجنب مصاحبة غير أهل العلم والمعرفة، لأن مصاحبة الجهال تبعده عن طريقه، وتذله، وإن خلا المكان الذى هو فيه من أهل العلم، وجب عليه أن يعتزل الناس أجمعين، والاعتزال هنا: اعتزال عقلى تأملى لا غير، وهو أيضا اعتزال عرضى وليس دائما، لحين وجود أهل العلم والمعرفة فيخالطهم، وفي ظنى اعتزال متوحدنا سيطول لندرة وجود غايته، وهى أهل العلم والمعرفة، والعلم الذى نعينه والمعرفة التى نعينها، هو العلم النافع، هى المعرفة النافعة، الذى التى ينشدان الخيرىة للجميع، أمنا واستقرارا وطمأنينة، أو على الأقل حدا أدنى من كل هذا، فأين يجد المرء اليوم عالما أو عارفا يتحقق فيه هذا المضمون.

وهكذا فأنت تجد أن غاية المتوحد القصوى - عند ابن باجه - تتمثل فى الصور المعقولة الكلية، والأعمال التى تقود إليها أعمال عقلية تأملية، تقوده إلى العقل المستفاد الذى ينبثق عن العقل الفعال، ويجعل الإنسان يدرك ذاته كإنسان عقلى أى كجوهر معقول، فيصبح كالعقول المفارقة التى ليست لها أى صلة بالمادة، والتى هى من ثم خالدة، ويصبح إذ ذاك خالدا خلود تلك العقول نفسها.

٢ - نظرية النفس والمعرفة عند ابن باجه :

بالاستناد إلى "رسالة الاتصال" نستطيع أن نلخص آراء ابن باجه فى النفس والمعرفة، وهو لا يحدد النفس كما حددها غيره من الفلاسفة، ولا ينظر إليها إلا فى الإنسان، يقول:

"فإن البحث فى هذا القول إنما هو فيما يخص الإنسان".

وذلك أنه يريد إيضاح سبيل الاتصال بالعقل الفعال، لأن هدف الإنسان إنما هو ذلك الاتصال عينه، وسبيل الاتصال هو طريق المعرفة.

ومعنى ذلك أن ابن باجه لا يهتم كثيراً بالنفس النباتية، أو الحيوانية، وإنما فقط بالنفس الإنسانية، على أساس أنها الوحيدة القادرة على الاتصال بالعقل الفعال، والنفس - عنده - هى التى تجعل الإنسان واحداً بالعدد، وإن تغيرت أعراضه، وانتقلت أحواله من جنين إلى طفل إلى شاب إلى كهل إلى شيخ، فهى، المحرك الأول لكل أعراضه الحياتية، استمع إليه يقول:

"فإذا شاهدته الحس فى حال من هذه الأحوال، ثم شاهده فى حال أخرى بعيدة عنها، لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا، مثل أن يشاهده طفلاً ثم يشاهده شاباً، فإذا ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، بل إنما تلحقه قوة أخرى، فظاهر من هذا القول أن المحرك الأول، ما دام باقياً واحداً بعينه، كان ذلك الموجود واحداً بعينه".

معنى ذلك أن الذى يجعل المرء يدرك أنه واحد بالعدد، وإن تكاثرت وتعددت الأعراض التى يمر بها وتمر به فى حياته، الذى يجعله يدرك ذلك النفس لا الحس.

وفى الإنسان ثلاثة محركات "كأنها فى مرتبة واحدة"، القوة الفاذية النزوعية، والقوة المنمية الحسية، والقوة الخيالية، يقول ابن باجه:

"إن الإنسان قد يوجد له حالة هو بها يشبه النبات، وذلك فى الزمان الذى يحتوى عليه الرحم، فإنه يتخلق أولاً، فإذا كمل تخلقه اغتذى ونمى، وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده، ولا يوجد له غيرها أول وجوده، وكذلك عند النشوء، وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه أشبه عند ذلك الحيوان الغير ناطق، وتحرك فى المكان واشتهى، وإنما يكون ذلك بحصول الصورة الروحانية المرتسمة فى الحس المشترك ثم فى الخيال، فالصورة المتخيلة هى المحرك الأول فيه".

وعند ابن باجه، المعرفة فى الإنسان على ثلاث مراتب:

إدراك الصور الهيولانية، وإدراك الصور الروحانية، وإدراك الصور الفكرية، والأول يكون بالحواس التى تتناول أشخاص المحسوسات، والثانى يكون بالحس المشترك ثم بالخيال، وأما الثالث، أى إدراك الصور الفكرية، فيكون بالعقل، والإنسان يكون إنساناً بالقوة، وذلك عند كونه طفلاً رضيعاً، لم يحدث له القوة الفكرية، ومتى حصلت له القوة الفكرية كان إنساناً بالعقل.

ومعنى ذلك أن القوة الفكرية هى وحدها التى تصير الإنسان، إنساناً بالفعل، وإلى أن تتحقق له هذه القوة، يظل فى مرحلة استعداد وتهيؤ وقابلية لأن يصير إنساناً بالفعل، وإذا لم تتحقق له هذه القوة لا يرق فوق مستوى البهائم.

وهذه القوة الفكرية "إنما تحصل إذا حصلت المعقولات، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر، وما يكون عنه، وبهذه القوة الفكرية هو الشخص إنسان لا بتلك".

والعقل الفعال عند ابن باجه، هو "ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فمن أطاع الله، وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نوراً

بين يديه يهتدى به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجب عنه، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه، وحتى يفارق الجسد محجوبا عنه، وتلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها بالشرعية، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار، يسبح الله ويقده مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين". ويعنى ابن باجه بالعقل الذى هو ثواب الله ونعمته، العقل الفعال.

وهو يرى أن المعقولات تحصل بطرق ثلاث، طريق الجمهور، وطريق النظر، وطريق السعداء، أما الأول، أى طريق الجمهور، فمن المحسوس الجزئى، أى أشخاص الأشياء، وأما الثانى، المعرفة النظرية، فهى التى يتجاوز فيها الناظر أشخاص الأشياء، إلى المعقولات، وأما طريق السعداء فخارج عن إمكانيات الإدراك الإنسانى، ويتم بتوسط إلهى، وهذا هو:

"ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده".

هذه نظرة وجيزة فى بعض آراء ابن باجه، وهى كما ترى لا تخلو من غموض أشار إليه ابن طفيل، كما وصفها خصوم الرجل بالكفر والإلحاد، وقد شعر ابن باجه هو نفسه بالغموض فى كتابته، فنجدته يعلق على "رسالة الاتصال" بقوله:

"..... لما قرأت هذا القول، رأيت فيه تقصيرا عن إفهام ما كنت أردت إفهامه، فإن المعنى المقصود برهان ليس يعطيه هذا القول إعطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وكذلك وجدت ترتيب العبارة فى بعض موضع على غير الطريق الأكمل، ولم يتسع الوقت لتبديلها".

ومهما يكن من أمر فإن ابن باجه رائد فلاسفة الأندلس، له تأثيره الواضح على رسالة ابن طفيل "حي بن يقظان"، وأيضاً قد خط الطريق العقلية لأكبر فلاسفة العرب المسلمين في المغرب، ونعني به ابن رشد.

ولك أن ترجع إلى المصادر والمراجع التالية لمزيد من التفصيل عن آراء ابن باجه الفلسفية:

١ - ابن باجه (أبو بكر بن الصائغ): "تدبير المتوحد"، رسالة في اتصال الإنسان بالعقل الفعال"، "رسالة الوداع"، نشرة الدكتور ماجد فخرى، بيروت، دار النهار للنشر، عام ١٩٦٨م.

٢ - ابن باجه: "رسالة في اتصال الإنسان بالعقل الفعال"، نشرة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه "تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد"، سنة ١٩٥٠م، كما نشرها سنة ١٩٤٢م، المستشرق الأسباني آسين بلاثيوس مع ترجمتها إلى الأسبانية.

٣ - المراكشي (عبد الواحد): المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٩م، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

٤ - حنا الفاخوري، الدكتور خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

٥ - الدكتور حسين مروة: النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

الفصل السابع

الإلهيات فى فلسفة ابن طفيل

ويشمل:

- أ - ابن طفيل ٠٠٠٠ نشأة وآثارا ومنهجا .
- ب - "قدم العالم وحدوثه" عند ابن طفيل .
- ج - "الاستدلال على وجود الله" و "صفاته" عند ابن طفيل .
- د - "التوفيق بين الفلسفة والدين" عند ابن طفيل .

أ - ابن طفيل . . . نشأة وآثارا ومنهجاً :

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، ولد في غرناطة نحو سنة ١١١٠م / ٥٠٦هـ، واشتهر في الطب والرياضيات والفلسفة والشعر، وكان طبيباً في غرناطة، وعمل كاتباً لحاكم ولاية هذا البلد، ثم للأمير أبي سعيد حاكم طنجة، ولما علا أمره وارتفع أنه، انتدب ليكون طبيباً لأبي يعقوب يوسف المنصور ثاني خلفاء الموحدين (١١٦٣ - ١١٨٤م) فقدم إليه ونال مكانة واسعة لديه، كما يحكى لنا عبد الواحد المراكشي في معجبه، يقول:

" كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف والحب له - ابن طفيل - بلغنى أنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر، وكان أبو بكر هذا أحد حسنات الدهر في ذاته وأدواته " . ويمثل هذا الخليفة (أبو يعقوب يوسف المنصور) - كما يقول لنا الدكتور عاطف العراقي في كتابه "الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل" - نمطا من الحكام الذين يجمعون بين التفقه في الدين والورع من ناحية، وبين الطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى، والأدلة التي يسوقها الدكتور عاطف على ذلك كثيرة منها، حرص الخليفة أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، وكذلك بحثه المستمر عن العلماء، وهناك مقابلة تمت بين هذا الخليفة، وبين فيلسوف قرطبة الأشهر ابن رشد، حضرها ابن طفيل، تكشف هذه المقابلة عن مدى إطلاع الخليفة على الكتب الفلسفية، إذ يسأل الخليفة ابن رشد - في هذه المقابلة - عن مشكلة الحدوث والقدم - حدوث العالم وقدمه - ليس هذا فقط، بل أخذ يتكلم عن المسألة التي سأل ابن رشد عنها، ويذكر ما قاله إفلاطون وأرسطو وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم .

دليل آخر يكشف عن اهتمام هذا الحاكم بالفلسفة، لقد أراد قراءة فلسفة أرسطو، ولكنه كان يشكو من الصعوبات التي يجدها فى عبارات أرسطو، كما ترجمها المترجمون، يبلغ رغبته هذه إلى ابن طفيل، يعتذر الأمير، نظرا لكبر سنه، وكثرة مشاغله فى البلاط، يستدعى ابن طفيل ابن رشد، ويبلغه رغبة الأمير قائلا له:

"لو وقع لهذه الكتب - أى كتب أرسطو - من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك: فافعل، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة .".

لعلك تلاحظ أن ابن طفيل نال مكانة واسعة لدى الخليفة أبى يعقوب يوسف المنصور، وجمع له فى بلاطه مشاهير العلماء، كما قدم إليه ابن رشد واستدعاه لشرح كتب أرسطو .

هذه بعض الأدلة التى تكشف عن مدى اهتمام هذا الخليفة - أبى يعقوب يوسف - بالعلم والفلسفة، والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربى، يلاحظ أن الحياة الفكرية فى دولة الموحدين كانت أفضل حالا من الحياة الفكرية التى كانت موجودة فى دولة المرابطين، إذ اتسمت هذه الحياة الفكرية ببعض الاتساع فى الأفق ورحابة النظر وحرية البحث .

تتقل ابن طفيل بين أكثر من مدينة منتلمذا، وتأتى قرطبة فى مقدمة هذه المدن التى تعلم فيها، وبعدها أشبيلية، الأولى (قرطبة) كانت تعد من أعظم المدن بالأندلس، وفيها نشأ أكثر العلماء والمفكرين، والثانية (أشبيلية) كانت تعد موطن الفنانين وأهل الطرب، ويحكى لنا المقرئ فى "فتح الطيب" ما يوضح ذلك قائلا: " . . . إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه، حملت

إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة، وأريد بيع آلاته، حملت إلى أشبيلية".

تتلذذ ابن طفيل - حسب رواية المراكشي في معجبه - على جماعة من المتخصصين بعلم الفلسفة، منهم ابن باجة وغيره، وإن كان ابن طفيل لم يلتق بابن باجة في حياة الأخير، وغيرها هذه التي يذكرها المراكشي في معجبه، تعنى وتشير إلى الفارابي فيلسوف المشرق العربي الكبير، وابن سينا.

وقد توفي ابن طفيل في مراكش سنة ١١٨٥م / ٥٨١هـ، وقد حضر الخليفة بنفسه جنازته.

واهتمام ابن طفيل بالتأمل، أكثر من اهتمامه بالتأليف، إضافة إلى المشاغل العملية العديدة في بعض فترات حياته، والتي لا شك كانت عبئا عليه وعائقا له عن مواصلة التأليف والإبداع الفكري والفلسفي، بدليل أنه اعتذر عن عدم شرح كتب أرسطو، كل هذا يظهرنا على الأسباب التي وراء قلة مصنفاته، ويذكر المؤرخون لابن طفيل "تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعية والإلهيات وغير ذلك"، ورسالة في النفس، ورسائل تبودلت بينه وبين ابن رد في الطب، ولكن شيئا من ذلك لم يصل إلينا، وكل ما لدينا من آثار ابن طفيل رسالة "حي بن يقظان" التي ترجمت إلى لغات كثيرة، وتضمنت خلاصة آراء الرجل في الفلسفة، ومن المعروف أن الاسم الكامل لهذه الرسالة هو:

"رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف بن طفيل".

وقد توجه فيها ابن طفيل إلى أحد الأصدقاء الذى طلب إليه أن يلخص له فلسفة أهل الشرق .

هذا عن نشأة ابن طفيل وآثاره، أما عن منهجه فيقول الدكتور علطف العراقى، أن ابن طفيل التزم إلى حد كبير بخصائص الموقف الفلسفى، والتى من بينها، أنه موقف يعبر عن الشكل الذى يحقق لصاحبه مرتبة الإيمان الحقيقى لا الإيمان التقليدى، إضافة إلى أن الملتزمين بالموقف الفلسفى يتسمون بالقلق والحيرة والتأمل والتفكير الهادئ المعتز، وأيضا يتسمون بالجانب النقدى الذى يتمثل فى موقفهم من آراء السابقين، وهذا الالتزام من جانب ابن طفيل بخصائص الموقف الفلسفى، يتبدى فى بعض أوجه النقد التى وجهها إلى سابقيه، الفارابى، ابن سينا، الغزالى وابن باجة .

يرى ابن طفيل أن أكثر ما وصلنا من كتب أول هؤلاء (الفارابى) فى المنطق، وما ورد إلينا من كتبه فى الفلسفة كثير الشكوك، ونجد فى قصته "حى بن يقظان" أمثلة لهذه الشكوك التى يراها ابن طفيل فى مصنفات الفارابى الفلسفية، قد أثبت الفارابى فى كتابه "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها، وبقاء لا نهاية له، أى بقاء أبدى، ثم يقترح فى كتابه "السياسة المدنية" بأنها - أى النفوس الشريرة - منحلة وسائرة إلى العدم، وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة .

مثال آخر على الشكوك التى يراها ابن طفيل فى مصنفات الفارابى الفلسفية، يصف الفارابى فى شرحه كتاب الأخلاق، طرفا من السعادة الإنسانية، وأن هذه السعادة تكون فى هذه الحياة الدنيا، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هزبان وخرافات عجائز، وهذا رأى من جانب الفارابى - فيما يقول ابن طفيل - قد جعل اليأس من رحمة الله تعالى يدخل القلوب - قلوب الخلق

- إن هذا رأى قد جعل الفاضل والشرير فى مرتبة واحدة، ومصير الكل إلى العدم، وهذا خطأ وقع فيه الفارابى، من وجهة نظر ابن طفيل .

إضافة إلى ذلك، يفضل الفارابى الفلسفة على النبوة، أى طريق الفلسفة على طريق النبوة، من وجهة نظر ابن طفيل، وفى قضية "الحدوث والقدم" نجد مثل هذا التخبط الذى أشار إليه ابن طفيل فى فكر الفارابى، حين يحاول الأخير التوفيق بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو فى كتابه "الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو" ويذهب فى هذا الكتاب أن أرسطو يقول بحدوث العالم، وينسب إلى أفلاطون أيضا القول بالحدوث، وهذا خطأ وقع فيه الفارابى، إذ أن كلا من أفلاطون وأرسطو قائل بقدم العالم، والفارابى نفسه انتهى إلى القول أن العالم "قديم بالزمان حادث بالذات"، ولك مراجعة الفصل الخاص بالفارابى .

ونجد أن ابن طفيل يشير، فى أكثر من موضع فى رسالته "حى بن يقظان" إلى أن ابن سينا، وهو يرى أن المقارن بين كتاب "الشفاء" لابن سينا، وبين ما كتب أرسطو، يظهر له اتفاق الفيلسوفين فى أكثر الأمور، هذا إضافة إلى كتابه "الفلسفة المشرقية" وإن كنا نجد فى كتابه "الإشارات والتبسيهات" - وهو آخر ما صنف - وخاصة فى القسم الإلهى، والقسم الخاص بالتصوف بعض الآراء التى لم يقل بها أرسطو .

ويكشف قول ابن سينا بالفيض عن تأثره بأفلوطين، كما أننا نلاحظ أثرا أفلاطونيا فى آرائه فى الخلود وفى العلم الإلهى .

أما عن الغزالى، فتكثر إشارات ابن طفيل إليه فى مؤلفه "حى بن يقظان"، وهو - ابن طفيل - يرى فى مؤلفات الغزالى تخبطا وترددا واضحين، ويسوق لنا أدلته على هذا قائلا أن الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" يكفر الفلاسفة القائلين بالخلود الروحانى دون الجسمانى، وفى كتابه

"المنقذ من الضلال" يقول الغزالي - فيما يروى ابن طفيل - "أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، وأن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية"، وأشك في هذا القول الأخير الذى نسبه ابن طفيل للغزالي .

ويرى البعض (الإمام أبو عبد الله المازرى المالكي): "أن كتاب إحياء علوم الدين" متردد بين مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات وهو لا يعدوها".

ورأينا فى دراستنا عن "الغزالي نموذجاً لأصالة المفكر المسلم"، كيف أنه باحث عن الحقيقة، حاول التماسها فى علم الكلام، وفى الفلسفة، وكانت له مآخذه العديدة على منهجيهما، وأخيراً وجد ضالته فى التصوف، الأمر الذى يفسر لك تنوع اهتمامات الغزالي بين كلامية وفلسفية وصوفية، ثم تحوله من علم الكلام والفلسفة إلى التصوف، ولعل هذا التحول هو السبب وراء ما يراه البعض - من الدارسين والباحثين - من التردد والتخبط فى فكر الغزالي . وأخيراً نجد إعجاباً بابن باجة فى مصنف ابن طفيل "حى بن يقظان"، حيث يفرق ابن طفيل بين نوعين من الاتصال، بالعقل الفعال، نوع أول يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة، ونوع ثان يكون عن طريق الذوق، أى عن طريق الجانب الوجدانى القلبى، كما هو الحال عند الغزالي .

وفكرنا "التوحد" و "الاتصال الفكرة - لا الذوقى - بالعقل الفعال" والموجود كان عند كل من ابن باجة وابن طفيل، تكشفان عن إعجاب وتأثر ابن طفيل بابن باجة .

الإلهيات فى فلسفة ابن طفيل :

ب - (قدم العالم وحدونه) مند ابن طفيل :

يقف ابن طفيل حائرا أمام قضية قدم العالم أو حدوثه، وإن كان يميل - بعد هذه الحيرة - إلى القول بالقدم، ولعل سبب هذه الحيرة راجع إلى ارتباط البحث فى هذه القضية بموضوع الكفر والإيمان، والدليل على ذلك أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالى، ذهب إلى تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وبالتالي فأنت تجد صراعا فى رأى بين القائلين بقدم العالم، والقائلين بحدوثه، إذ أن كل فريق من الفريقين يصف الآخر بالتناقض والإلحاد، وحول هذا المعنى يقول أبو البركات البغدادى:

"إنه لما كانت مقالة الحدث أقرب إلى الأذهان الأكثرية فى تصور الخالقية والمخلوقية، صار القائلون بها أكثر عددا . ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعا، وشنع بعضهم على بعض، فسمى أهل الحدث، أهل القدم دهرية، وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين، يعتقد الجمهور فى معناها، جدد الخالق المبدأ الأول، ورفع، وسمى أهل القدم، أهل الحدث، معطلة، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جودة مدة لا نهاية لها فى البداية".

فأنت واجد فى هذا النص أن القول بالحدوث - حدوث العالم - أقرب إلى الأذهان فى تصور الخالقية والمخلوقية، بمعنى أن القول بالحدوث وتصور فكرة الخالقية والمخلوقية، أمران متلازمان ومقبولان عند الأكثرية، وبالتالي فهم يصفون أهل القدم بأنهم دهريون أى منكرون فكرة الخلق؛ وأنت واجد أيضا - فى هذا النص - أن القائلين بالقدم يصفون أهل الحدث بأنهم معطلة على أساس أنهم - أهل الحدث - يتصورون وجود زمان ليس فيه خلق وبالتالي يعطلون قدرة الحق تبارك وتعالى مدة لا نهاية لها فى البداية.

وإذا كان الغزالي قد ذهب إلى تكفير القائلين بالقدم، فإن غيره قد
تلمس الأعذار لهم، فهذا ابن رشد على سبيل المثال يقول:

"ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة، إما مصيبين
مأجورين، أو مخطئين معذورين".

وحول هذا المعنى - التماس الأعذار للقائلين بالقدم - يأتي قول الشيخ
محمد عبده:

"إنه لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم، والقول بأنهم أنكروا شيئاً
ضرورياً من الدين، وكل ما ينبغي قوله، هو أنهم أخطأوا في نظرهم ولم
يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول
على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته، فإنه معرض للخطأ، ولكن خطأه
عند الله واقع موقع القبول، حيث كانت غايته من سيره ومقصده، الوصول
إلى الحق وإدراك مستقر اليقين".

ولكن ما هو موقف ابن طفيل من هذه القضية، هل ارتضى لنفسه
القول بالحدوث أم مال إلى القول بالقدم، يحكى لنا على لسان حى، كيف أنه
فكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود
بعد العدم، ومن هنا يكون العالم حادثاً، أم هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم
يسبقه العدم بوجه من الوجوه، ومن هنا يكون العالم قديماً، ويعرض ابن
طفيل لنا شكوكاً حول القول بالقدم وأخرى حول القول بالحدوث، تتمثل
الأولى في قوله باستحالة وجوده لا نهاية له، وأن الوجود لا يخلو من
الحوادث، وبالتالي لا يمكن أن يكون متقدماً على هذه الحوادث، وإذن فالعالم
حادث، لأن ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثاً.

وأما القول بحدوث العالم، فيعترضه - كما يرى ابن طفيل - أن يكون الزمان قد تقدمه، والزمان من جملة العالم وغيره متفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان، ثم إذا كان العالم حادثاً فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذى أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك، الطارئ طراً عليه ولا شئ هنالك غيره، أم لتغير حدث فى ذاته، فإن كان فما الذى أحدث ذلك التغير .

والسؤال الآن ما هى حقيقة موقف ابن طفيل من هذه القضية، ولكى تقترب من هذه الحقيقة، اقرأ معى هذا النص البالغ الأهمية، يقول ابن طفيل:

"إن العالم كله بما فيه السموات والأرض والكواكب، وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان، كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتدائها معاً، فكذاك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون".

يرجح ابن طفيل هنا القول بالقدم، فالعالم عنده متأخر عن الله تعالى بالذات، وليس متأخراً عنه بالزمان، أى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، وابن طفيل هنا يخالف الكندى القائل بحدوث العالم، ويتابع الفارابى وابن سينا القائلين بالقدم واللذين تبنيان نظرية الفيض الأفلوطينية، وتجدر الإشارة إلى أن الكون - عند الفيضيين - ينبثق من الله انبثاقاً طبيعياً، بحكم الضرورة، وهذا الانبثاق معنى من معانى الاضطراب والإلزام، فالله تعالى - حسب نظرية الفيض - ليس فاعلاً مختاراً مريداً، وفى هذا تخالف نظرية الفيض التصور الذى قدمته الأديان السماوية المنزلة عن الله تعالى، هذا من جانب، ومن

جانب آخر، تتعارض مع القول بالعناية الإلهية، وهو من صميم العقيدة الإسلامية، والعالم - حسب نظرية الفيض - ملازم لله تعالى منذ القدم، ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الإصبع، فهو - العالم - قديم قدم الله تعالى، يغر متأخر عنه بالزمان، بل بالذات والرتبة، وباختصار، العالم عند الفيضيين، الفارابي، ابن سينا، وابن طفيل، قديم بالزمان حادث بالذات .

❏ - (الاستدلال على وجود الله) و (صفاته) ابن طفيل :

يرى ابن طفيل أننا نستطيع إقامة الدليل على وجود الله سواء قلنا بالحدوث أو بالقدم، حدوث العالم أو قدمه، وهو هنا يرد على الغزالي الذى انتهى إلى أن من يقول بحدوث العالم هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله، أما القائل بالقدم فليس له هذا الحق، لأن القول بالقدم يتصادم - فى رأيه - ومحاولة التدليل على وجود الله تعالى .

ويتمثل هذا الدليل الذى يقدمه ابن طفيل على وجود الله فى قوله أن العالم سواء أكان قديماً أو محدثاً لابد له من محرك أو محدث وهو الله تعالى ويسمى هذا بدليل الحركة، وفى حديث ابن طفيل عن العلاقة بين المادة والصورة واحتياج الصورة فى حدوثها فى المادة إلى محدث أى فاعل مختلر دليل آخر على وجود الله يمكن أن نسميه دليل المادة والصورة، هذا إضافة إلى أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها تعالى ولطيف حكمه ودقيق علمه وهذا هو دليل الغائية والعناية الإلهية، وإليك بعض التفصيل لهذه الأدلة الثلاثة .

يقيم ابن طفيل برهان وجود الله على حركة العالم، فهو - العالم - سواء أكان قديماً أو محدثاً لابد له من محرك أو محدث، قال ابن طفيل مفصلاً آراءه فى تحليله لتفكير حى بن يقظان:

"فراى حى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لابد له من فاعل يخرج به إلى الوجود، وإن اعتقد قدم العالم وصل إلى النتيجة نفسها، إذ أن العالم متحرك وحركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، وكل حركة فلا بد لها من محرك، والقوة التي تحرك العالم ليست فى جسمه ولا فى جسم خارج عنه وهى لوجود برى عن الأجسام وغير موصوف بشىء من أوصاف الجسمية".

وكان ابن طفيل يريد أن يبين لنا أن افتراض الحدوث يؤدى إلى القول بوجود الله، وافتراض القدم يؤدى أيضا إلى القول بوجود الله، وهذا يدلنا على اعتقاد ابن طفيل أن القول بالقدم لا يعنى إنكارا لوجود الله، بحيث لا يوجد تناقض فى الجمع بين القول بالقدم والتدليل على وجود الله، وحول هذا المعنى يقول ابن طفيل

"لقد انتهى نظر حى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول (طريق الحدوث)، ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه، وصح له الوجهين جميعا، وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه ولا خارج عنه، والاتصال والانفصال والدخول والخروج، هى كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها".

ولعل أهمية هذا الدليل عند ابن طفيل، تكمن أساسا فى ربطه بين فكرة الحركة، وفكرة الحدوث والقدم، وكيف أن افتراض الحدوث أو افتراض القدم يؤدىان معا إلى القول بوجود الله تعالى، والحركة فى افتراض القول بالحدوث تكون من اللاوجود إلى الوجود، أما فى افتراض القول بالقدم فتكون من وجود إلى وجود، من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، والمعروف أن أرسطو يجعل الحركة فى الانتقال من الوجود إلى الوجود، من

الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، في حين يجعلها القائلون بالحدوث في الانتقال من اللاوجود إلى الوجود • ويرتب ابن طفيل على دليل الحركة قوله إن مادة كل جسم تفتقر إلى الصورة، إذ لا تقوم المادة إلا بالصورة، ولا تثبت لها حقيقة بدون الصورة، لقد تتبع حى - فيما يقول ابن طفيل - الصور، صور صور، ورأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل، ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها" • الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار، إذ كل حادث له محدث، ومن هنا كانت الموجودات كلها مفتقرة في وجودها، إلى هذا الفاعل، وبحيث لا يقوم شيء منها إلا به، فهو علتها وهي معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود، أى سبقها العدم، أو كانت قديمة أى لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقاً، إنها في الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو فى ذاته غنى عنها، وبرىء منها" •

وواضح هنا أن جميع الموجودات - فيما يذهب ابن طفيل - تتركب من مادة وصورة، وكل مادة تفتقر إلى الصورة، والصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل، فجميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى الفاعل •

هذا عن دليلي الحركة واحتياج الصورة فى حدوثها فى المادة إلى محدث أى فاعل مختار، أما عن دليل العناية الإلهية والغائية، فيرى ابن طفيل أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى، وهذا يعنى أن الغائية والعناية الموجودتان فى العالم يدلان على وجود الله تعالى فاعلا منظما لطيفا دقيقا حكيما •

وعبارات ابن طفيل التي تكشف عن جانب العناية والغائية في الكون واستفادته منه في التدليل على وجود الله تعالى: كثيرة، تأمل معي قوله:

"إن أقل الأشياء الموجودة، فضلا عن أكثرها، نجده شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصناعة، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال".

وهو يقول أيضا:

"لقد تأمل حي في جميع أصناف الحيوان، كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هداه لاستعماله، فلو لا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها، لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلا عليه، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء".

واستمع إليه يقول كذلك حول فكرة العناية والغائية:

"إننا لو نظرنا في الموجودات التي لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل، لعرفنا أنها من فيض الله تعالى، ومن جوده ومن فعله، بحيث يمكن القول إنه لا شيء من الأشياء إلا ونرى فيه أثر الصفة، بحيث تنتقل من المخلوق إلى الخالق، ومن المصنوع إلى الصانع، وما يقال عن موجودات العالم الأرضي، يقال عن موجودات العالم العلوي، إنها كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق دقيق، بعيدة عن قبول التغير والفساد".

وهكذا فأنت تجد أن ابن طفيل اعتمد على فكرة الغائية والعناية الإلهية، في تقديم دليل على وجود الله، وهو بهذا ينفي أن يكون العالم حدث مصادفة أو وجد بطريقة عارضة، بل متقنا غاية الإتقان ومنظما غاية

التعظيم، وهذا يكشف عن وجود فاعل متقن حكيم عليم، يكشف عن وجود الله تعالى .

وينتقل ابن طفيل بعد إثبات وجود الله إلى البحث في صفاته تعالى، والعلاقة بينها وبين الذات الإلهية، وهو لا يخصص مبحثاً مستقلاً من مباحث قصته الفلسفية لدراسة موضوع الصفات الإلهية، ونجده يتطرق إلى الحديث عنه أثناء دراسته لكثير من الموضوعات الأخرى كمشكلة الحوادث والقدم، والتدليل على وجود الله وغيرهما؛ وتكشف رؤية ابن طفيل في الصفات الإلهية عن تأثره بكل من المعتزلة والفارابي .

يرى ابن طفيل أن الصفات الإلهية على نوعين، إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة، وإما صفة سلب كتزهره عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد، ويشترط في صفات الثبوت التزهره، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة، بحيث لا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته، ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه .

ولعلك تلاحظ هنا تأثره بالمعتزلة، إذ أنه يقول إن علمه تعالى بذاته ليس معنى زائداً على ذاته، بل ذاته هي علمه بذاته، وعلمه بذاته هو ذاته .

وإذا كانت صفات الثبوت راجعة إلى حقيقة ذاته، فإن صفات السلب راجعة إلى التزهره عن الجسمية، وإليك بعض التحليل لرؤية ابن طفيل في الصفات الإلهية .

ينفى ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى، إذ لو كان جسماً من الأجسام، لكان من جملة العالم، لأن كل ما في العالم يعد أجساماً، ولكان حادثاً، والحادث له محدث، ولو كان هذا المحدث الثانى أيضاً جسماً،

لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلاً، وإذن فلا بد من القول بأن الله ليس بجسم، انطلاقاً من قاعدة التنزيه التي تنفي عن الله أى شبه بالموجودات، وإذا كان الله تعالى لا يعد جسماً، فلا يمكن إدراكه بشيء من الحواس، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق الأجسام، وإذا كان لا يمكن أن يحس، فلا يمكن إذن أن يتخيل، لأن التخيل لا يخرج عن كونه إحضاراً لصور المحسوسات بعد غيبتها؛ الله إذن ليس بجسم، وجميع صفات الأجسام كالامتداد فى الطول والعرض والعمق تعد مستحيلة بالنسبة له، وهو - تعالى - منزّه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام.

وهكذا فأنت واد أن ابن طفيل يرتب على نفى صفة الجسمية عن الله تعالى، استحالة إدراكه بشيء من الحواس، واستحالة تخيله، ورؤيته، ويرتب على ذلك أيضاً نفى جميع صفات النقص التى يتصف بها كل ما هو جسم، وتنزيه الحق تعالى عنها، فإله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال، وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه، إنه تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس فى الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله.

وينفى ابن طفيل عن وجود الله تعالى، صفة العدم، يقول:

"لقد تتبع حمى صفات النقص كلها، فرآه - وجود الله تعالى - بريئاً منها، وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته.

فالعدم يحدث فى الموجودات الحادثة، المتغيرة، والله تعالى ليس بحادث ولا متغير، وابن طفيل هنا متأثر بالفارابى.

ونتابع حديث ابن طفيل عن الصفات الإلهية، يقول أن الله تعالى قلادر وعالم، فأيجاد العالم يدل على صفة القدرة، كما يدل أيضا على العلم، يقول ابن طفيل بعد إثباته لوجود الله ونفيه صفة الجسمية عنه:

"إذا كان الله تعالى فاعلا للعالم، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به".

وهكذا فأنت تجد أن ابن طفيل ينفي عن الله تعالى كل صفات النقص التي تتصف بها الموجودات، حفاظا منه على قاعدة التنزيه، وهو يوحد بين الذات والصفات، متأثرا في ذلك بالمعتزلة؛ وأقرأ معنى عبارته التي يقول فيها:

"إن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده، فلا وجود إلا هو، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو".

■ - التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن طفيل :

تضمن مؤلف ابن طفيل "حى بن يقظان" رؤيته في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين، وتتلخص ملامح هذه الرؤية في بيان أن ما توصل إليه "حى بن يقظان" بمفرده عن طريق التفكير والتأمل في جزيرته التي عاش فيها بمفرده متوحدا، لا يخالف الدين، كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذي يعتمد على التأويل والتأمل في المعاني الروحانية، والطريق الذي يلتزم صاحبه بالاعتماد على ظاهر الآيات، وكيف أن هذا الفارق بين الطريقتين لا يلغ أن هناك اتفاقا في الغاية التي ينشدانها، وإليك بعض التفصيل لملامح هذه الرؤية عند ابن طفيل.

يذكر ابن طفيل - في أول قصته الفلسفية - احتمالين لكيفية وجود حى، الأول يتمثل في تخيله أن إنسانا تولد من الأرض دون أن يكون له أم

ولا أب، وذلك فى جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء، وهذه الجزيرة أكثر بقاع الأرض اعتدالا من جهة الهواء، ولعلك تلاحظ أن هذا الاحتمال يصطدم مع ما يراه العلم والدين، ثم بشرح لنا كيف تربى حى وانتقل من حال إلى حال، وكيف تكونت الأعضاء لهذا الجسم الذى تعلقت به الروح. والاحتمال الثانى يتخيل فيه ابن طفيل وجود جزيرة واسعة يملكها رجل كانت له أخت منعها من الزواج لأنه لم يجد ما يصلح أن يكون أهلا لها من الرجال، وكان له قريب يسمى يقظان، تزوجها سرا، ولما وضعت طفلا (حى) خافت اكتشاف أمرها، وضعته فى تابوت وألقت به فى الماء، ووصل التابوت إلى الجزيرة النائية وعندما اشتد الجوع بالطفل، بكى بحيث سمعته ظبية فقدت وليدها، حنت عليه وأروته لبنها وأخذت تربيته وتدفع عنه الأذى، ويحدثنا ابن طفيل عن تفاصيل حول علاقة حى بالظبية، وكيف كان يعطف عليها حين كبرت، إلى أن أدركها الموت وسكنت حركاتها وتعطلت جميع أفعالها، فحزن عليها أشد الحزن وكان ذلك باعثا له على التفكير فى السبب الذى أدى إلى موتها.

احتمالان لكيفية وجود حى يذكرهما ابن طفيل، أحدهما أن حيا تولد من الأرض دون أن يكون له أم ولا أب، حيث حدث امتزاج بين الحار والبارد، والرطب واليابس، وكان الامتزاج متعادلا بحيث أصبح مهينا لأن تتعلق به الروح الذى هو من أمر الله تعالى، والآخر (الاحتمال الآخر) التولد عن طريق أب وأم.

ونمضى مع ابن طفيل وقصته المتخيلة، فنجده يتخيل وجود جزيرة قريبة من الجزيرة التى نشأ بها حى بن يقظان، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين، نشأ فى هذه الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير، أحدهما يسمى أبسال، والآخر يسمى

سلامان، وقد التزما بهذه الملة الجديدة وإن اختلفا فى أن الأول كان يميل إلى التأويل ويبحث عن المعنى الباطنى لا الظاهرى، وكان الثانى - سلامان - أكثر تمسكا بالظاهر، وابتعدا عن التأويل والتأمل، والمعروف أن الميل إلى التأويل مرتبط بالعزلة بعيدا عن الجماعة، أما الميل إلى التمسك بالظاهر فمرتبط بالتعلق بالجماعة.

وهذا يعنى أن أبسال يمثل رجل الدين الملتزم بالتأويل والتعمق فى المعانى الروحانية، أما سلامان فيمثل الفقيه الذى يبتعد عن التأويل متمسكا بذلك المعنى الظاهرى، وكان هذا الاختلاف فى رأى أو الاتجاه بين كل من أبسال وسلامان سببا فى افتراقهما، فيذهب أبسال إلى الجزيرة التى نشأ بها حتى بن يقظان، مؤثرا التأمل والتفكير، وإن كان لا يعلم بوجود حتى بهذه الجزيرة.

وبين لنا ابن طفيل فى قصته الفلسفية أن حيا كان فى تلك الفترة شديد الاستغراق فى تأملاته، وكان لا يترك مغارته التى يعيش فيها إلا مرة فى الأسبوع لتناول غذائه، إلى أن التقى أبسال حيا، واطمان كل منهما إلى الآخر، وإن كان التفاهم بينهما متعذرا فى بداية اللقاء نظرا لأن حيا لم يتعلم إلا لغة الحيوانات.

يبدأ أبسال فى تعليم حيا الكلام تدريجيا، إلى أن أصبح التفاهم ممكنا بينهما، ويخبر حيا أبسال أنه لا يدري له أبا ولا أما، ولا ابتداء، أكثر من الظبية التى قامت بتربيته.

يخبر أبسال حيا أن دينا ظهر، يدعو إلى أن نأتمر بجملة من الأنعال، وننتهى عن جملة أخرى منها، لم يندش حيا بهذا الذى أخبره به أبسال، وهنا يتطابق المعقول (التفكير النظرى) مع المنقول (الذى أخبر به أبسال حيا) والذى يمثل الجانب الدينى، وينظر أبسال إلى حيا نظرة تعظيم

واحترام، ويتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون،

ثم يخبر أبسال حيا عن جزيرته - جزيرة أبسال - وأحوال الناس فيها، ويصف له الفرائض والعبادات، ويتلقى حى ذلك كله ويلتزم به ويأخذ نفسه بأدائه، غير أنه كان يتعجب من أمرين ولا يدري وجه الحكمة فيهما:
الأول لم ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم الأمثال للناس فى كثير مما وصف به أمر العالم الآخر؟

والثانى لم أباح اقتناء الأموال والتوسع فى المأكل اللذين يؤديان إلى الاشتغال بالباطل والابتعاد عن الحق، وكان رأى حى ألا يتناول أحد شيئاً من الطعام إلا أقل القليل، وأما الأموال فلم يكن لها معنى عنده، وكان يعتقد أن الناس كلهم يتمتعون بفطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة، ولم يكن يدرك ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم.

ومن هنا اشتد إشفاق حى على الناس وطمع أن تتم نجاتهم على يديه، فيتفق مع أبسال فى الذهاب إليهم فى جزيرتهم وإقناعهم بقيمة ونفع التأمل والتأويل، ولكن أصحاب أبسال يبتعدون عنه ويسخطون عليه فى قلوبهم، فيبأس من إصلاحهم، ويتجه هو وصاحبه أبسال إلى جزيرتهما، يتأملان ويعبدان حتى أتاهما اليقين.

تلاحظ فى هذه القصة الفلسفية أن قضية التوفيق بين الفلسفة والدين كانت هدفا من أهداف ابن طفيل، لأنها مشكلة العصر الذى كان فيه، وقد نشب صراع شديد بين أرباب الفلسفة والدين، وراح الفقهاء يطاردون الحكماء، ويحرضون الشعب عليهم، فكان هم الفلاسفة الأكبر أن يبينوا للناس أن الأخذ بالحكمة حكمة، وأن العقل نور من عند الله والشرعية وحى

من الله، والله تبارك وتعالى هو المصدر الواحد لهذه وذالك، ولا يمكن أن يكون الله مصدرا واحدا لنورين متناقضين، ومن ثم فمن المستحيل أن يختلف العقل والدين، وإن كان هنالك خلاف فى الظاهر دون الباطن، هذا ما أوضحه ابن طفيل وما أراد بثه فى رسالته "حى بن يقظان" وقد بين أيضا أن الخلاف الظاهر ناشئ عن عقلية البشر وفطرتهم الناقصة، لأن الأنبياء عندما أدركوا ذلك النقص عدلوا عن مكاشفتهم بالحقائق المجردة، ورمزوا إليها بأوصاف جسمانية مادية وصفوا بها الله تعالى وجنته وما هو من العالم الآخر، وجاءوا الناس بالفرائض ووصفوا لهم العبادات، وذلك لأن الناس، وإن كانوا "محبين للخير راغبين فى الحق، إلا أنهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابيه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه".

ومن ثم فإذا رأى المفكر فى الشريعة أقوالا تناقض الحقيقة الفلسفية، فليعلم أن ذلك فى الظاهر، وفى طريقة مخاطبة العامة، وعليه أن يلجأ إلى تأويل تلك الأقوال بما يوافق الفلسفة.

وتبقى إشارتان حول قضية التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن طفيل، الأولى أنه ميز بين مسلك الفيلسوف الذى يؤمن إلى حد كبير عن طريق التفكير العقلى النظرى المجرد، أى المسلك البرهانى، ومسلك رجل الدين الذى يتخذ التأويل منهجا له ويتعمق فى المعانى الروحانية، وهو قريب من مسلك الفيلسوف، ومسلك ثالث يمثل الفقيه الذى يرفض التأويل ويتمسك بالظاهر، ورابع وأخير يمثل مسلك الجمهور، أصحاب سلامان، والمتعلق بالجوانب الحسية، والمسلك الأول هو مسلك حى، والثانى مسلك أبسال، والثالث مسلك سلامان، والرابع مسلك الجمهور الذى يؤمن عن طريق التقليد.

ولعل الذى أراد ابن طفيل التركيز عليه فى قصته الفلسفية هذه، هو أنه لا تعارض بين المعقول والمنقول، بين الفلسفة والدين، وأن الفيلسوف يستطيع أن يصل بعقله إلى ما جاء به الشرع، ويقتنع ويلتزم، إذ لا تعارض بين العقل والدين، بين الحكمة والشرعة.

وأما الإشارة الثانية فتتمثل فى أن هجوم الغزالى العنيف على الفلسفة والفلاسفة، لدرجة تكفير الفلاسفة القائلين بقدّم العالم، والمنكرين علم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد، هذا الهجوم كان من الأسباب القوية وراء محاولة ابن طفيل التوفيق بين الفلسفة والدين، ومعروف أن ابن طفيل من بين الفلاسفة الذين انتهوا إلى القول بقدّم العالم ومالوا إلى إنكار علم الله بالجزئيات وإنكار الحشر الجسمانى.

الفصل الثامن

الاتجاه العقلى عند ابن رشد

ويشمل:

(أ) ابن رشد تاريخا ونكبة ومكانة .

(ب) "قدم العالم" عند ابن رشد .

(١) تمهيد .

(٢) نقده لطريقة المتكلمين فى الاستدلال على حدوث العالم .

(٣) نقده للفيض .

(٤) العالم قديم عند ابن رشد .

(ج) التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد .

(د) "السببية" عند ابن رشد .

الاتجاه العقلي عند ابن رشد :

أ - ابن رشد ٥٠٠٠ تاريخاً ونكبة ومكانة :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد سنة ١١٢٦م / ٥٢٠هـ فى قرطبة، وكانت من أعظم المدن بالأندلس، وإليها ينسب جماعة كبيرة من أهل العلم، ونشأ فى بيت ركن إليه العلم والفقه منذ سنين وسنين، فكان جد فيلسوفنا (أبو الوليد محمد بن رشد) من أشهر أهل زمانه تضلعاً فى الفقه، ومن أوسعهم تأثيراً فى التيارات السياسية، وقد ولى منصب قاضى القضاة فى الأندلس، وله مباحث فلسفية وفقهية وشرعية، ومجموعة من الفتاوى لا تزال محفوظة حتى اليوم، وتوفى عام ٥٢٠هـ أى بعد مولد حفيده بشهر أو يزيد قليلاً^(١)، وكان والده أبو القاسم أحمد من كبار الفقهاء وولى قضاء قرطبة، وقد استظهر فيلسوفنا على أبيه الموطأ حفظاً، وتعمق فى دراسة الفقه، إضافة إلى جده ووالده، على يد كبار فقهاء عصره^(٢) وأداه هذا التعمق إلى وضع كتابه القيم "بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه" ونحا فيه منحا عقلياً.

وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس، شأنه فى ذلك شأن أبيه وجده، وأضاف فيلسوفنا إلى تعمقه فى الفقه، أنه تعمق فى الأدب وحفظ الشعر، وانصرف بشغف إلى دروس الطب والرياضيات

(١) راجع ابن بشكوال، كتاب الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، ج ٢، ص ٥٤٦، نقلاً عن د/ عاطف العراقي، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ط ٥، دار المعارف، ١٩٩٣م، ص ٤٣.

(٢) مثل أبى القاسم بن بشكوال وأبى مروان بن مسرة وأبى بكر بن سمحون وأبى جعفر بن عبد العزيز، أبى عبد الله المازرى. راجع النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٤٣.

والحكمة، وجمع ابن رشد بين هذه الميادين العديدة حتى قال عنه ابن الأبار في " التكملة لكتاب الصلة":

"إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائمه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة"^(١).

وكان لاتصال فيلسوفنا، في مراكش بالخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، تأثير كبير في مجرى حياة ابن رشد، فكان أبو يعقوب هذا ذا ثقافة واسعة، محباً للعلم وأهله مطلعاً على الفلسفة ولما بمذاهبها، وكان ابن طفيل من أقرب المقربين إليه، وقد جمع له العلماء من مختلف الأنحاء، وحضه على تكريمهم، وهو الذي لفت نظره إلى ابن رشد، فاستدعاه، ودار بينهما حوار فلسفي يكشف عن مدى اطلاع الخليفة على الفلسفة، وحرصه على قراءة فلسفة أرسطو على وجه الخصوص وإزالة غموض أغراضه وبعض قلعه عبارته أو عبارة المترجمين عنه، الأمر الذي أدى بـابن طفيل إلى استدعاء ابن رشد قائلاً له:

"لو وقع لهذه الكتب - كتب أرسطو - من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك، فافعل، وإنني لأرجو أن تنقني به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة - يقصد الفلسفة -"^(٢).

(١) يؤكد لنا هذا تعبير ابن فرحون في كتابه "الديباج المذهب" عن اتجاه ابن رشد في الفقه، إذ يقول: 'وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية'.

ج ١، ص ٢٦٩.

(٢) عن ثقافة الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، الواسعة، وحبه للعلم وأهله، وحواره مع

ابن رشد، ورغبته في توضيح فلسفة أرسطو، وإزالة ما بها من غموض، راجع:

المعجب في تلخيص أخبار المغرب، للمراكشي، طبعة مصر، ص ١٥٦ - ١٥٩.

وقد وجد ابن رشد فى تلك المقابلة حافزا شديدا على العمل الفلسفى، كما ذكر ذلك هو بنفسه، فأكب على أرسطو درسا وتحليلا وشرحا وتعليقا حتى كان أول فيلسوف عربى أجاد فهمه وأعاد مذهبه إلى صفائه بعد أن دخلته العناصر الأفلاطونية وأبعدته عن سياقه؛ وذلك بما قدمه من شروح لفلسفة أرسطو أفادت العالمين اللاتينى والعربى حتى يومنا هذا فضلا عن أثرها البالغ فى ترويج فلسفة المعلم الأول فى الأوساط الفلسفية وخاصة فى الغرب.

وبعد وفاة الخليفة أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، خلفه ابنه أبو يوسف الملقب بالمنصور (١١٨٤ - ١١٩٨) وقد افتتح عهده بتكريم شديد لابن رشد، الذى بلغ إذ ذاك أسمى منزلة، مما حرك غيرة الفقهاء والمتزمتين منه، فكان أن هبت فى وجهه عاصفة قادها هؤلاء، رموه فيها بالكفر والزندقة، وأوغروا صدر الخليفة عليه، الأمر الذى أدى إلى غضبه منه ونقمته عليه، فجمع أعظم فقهاء قرطبة وقضااتها، مستجوبين ابن رشد، ومقررين أن تعاليمه كفر محض، ولاعين من يقرأها، وقاضين على صاحبها - ابن رد - بالنفى، فنفى إلى قرية يهودية تقع على مسافة نحو خمسين كيلو مترا إلى الجنوب الشرقى من قرطبة وتدعى اليسانة^(١).

(١) تجدر الإشارة إلى أن المؤرخين اختلفوا فى أسباب النكبة التى حلت بفيلسوفنا، فمنهم من قال أن مخاطبة ابن رشد للخليفة بغير كلفة لم ترق المنصور إذ كان يخاطبه بقوله "إسمع يا أخى"، ومنهم من أرجع غضب الخليفة إلى أن ابن رشد لقيه فى كتاب الحيوان بملك السبرير، ومنهم من ذهب إلى أن الصلات الطيبة التى كانت تربط ابن رشد بأخى المنصور والذى كان ينافسه على العرش، هى السبب فى غضب الخليفة عليه وإن كنا أميل إلى إرجاع نكبة ابن رشد إلى أسباب دينية وفلسفية، ويحملنا على هذا الميل، أن المنصور لم ينتقم على ابن رشد إلا إرضاء لأخصامه، بدليل أن نقمته اقتصررت على النفى دون الإعدام، وأنه بعد عودته إلى

وكانت هذه النكبة شديدة الوطأة على التأليف الفلسفى، إذ أمر الخليفة بإحراق كتب الفلاسفة ما عدا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة، ولما هدأت الحال أصدر الخليفة أمرا بإخلاء سبيل ابن رشد وإباحة الفلسفة.

وتوفى ابن رشد بمراكش فى العاشر من ديسمبر سنة ١١٩٨ (مساء الخميس ٩ صفر من عام ٥٩٥ هـ)، وله من العمر اثنتان وسبعون سنة، ثم نقل رفاته بعد ثلاثة أشهر إلى قرطبة حيث دفن مع الراحين من أسرته، وحيث توارى آخر علم من أعلام الفلسفة اليونانية - العربية^(١).

وكما يذهب الدكتور عاطف العراقى، وهو من أعمق المتخصصين فى ابن رشد فى عصرنا الحالى، فقد عايش حياة الرجل وفلسفته أكثر من أربعين عاما، فجاءت مؤلفاته العديدة عنه، سهلة، يسيرة، عميقة، نقول، يرى الدكتور عاطف العراقى، أن أهم ما يميز الاتجاه الخاص بابن رشد، إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية والمناداة بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكا للنظر السليم، وإليك عبارته التى تؤكد ذلك، "أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان، والأقاويل البرهانية قليلة جدا حتى أنها كالذهب من سائر المعادن، والفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان، فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستثنين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة"^(٢).

مراكش وتحرره من الضغط الدينى فى الأنلس، عفا عنه واستقدمه إليه وأعادته إلى سالف نعمته.

(١) حنا الفاخورى، الدكتور خليل الجرجى، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجبل، بيروت - لبنان، الجزء الثانى، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م، ص ٣٨٧.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، القاهرة، ١٩٠٣، ص ١٠١.

وفى الصفحات التالية طرف من خبر الاتجاه العقلي عند ابن رشد،
 يظهرنا على إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية، وتأثره الواضح بأرسطو .
 (ب) (قدم العالم) **عند ابن رشد:**

يعتبر ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أول وآخر أسطوطالي عظيم على
 المسرح الفلسفي في الإسلام، فمذهب ابن رشد مذهب يتخذ من العقل هادياً،
 ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساساً، ومن هنا كانت نزعته، نزعة تواكب
 العقل والعقل يواكبها، حتى أصبح ابن رشد بحق فيلسوف العقل في
 الإسلام، بحيث لا تذكر كلمة العقل، إلا ويذكر معها اسم ابن رشد، وفلسفة
 ابن رشد، ومنهج ابن رشد^(١) .

وقد كان إنتاج ابن رشد الفلسفي من الفخامة والتنوع بمنزلة كبار
 فلاسفة المشرق، إلا أن إنتاجه هذا يتميز بأمرين عن إنتاج العلميين
 المشرقيين، الفارابي وابن سينا، هما دقته في تفسير نصوص أرسطو،
 وأمانته في معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشرعية .

(١) الدكتور عاطف العراقي، "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد"، ط ٢، دار المعارف،
 ١٩٨٦م، ص ٥٣٠.

وقد اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بالبحث في مشكلة "الحدوث والقدم". كما اهتم بها كثير من متكلمي وفلاسفة العرب، وإذا كان يقوم بقدم العالم -كما سنرى- فإنه كان حريصا على نقد المتكلمين - وخاصة الغزالي - الذين قالوا بحدوث العالم من ناحية، ومن ناحية أخرى نراه ينقد فلاسفة الإسلام - وخاصة الفارابي وابن سينا - الذين قالوا بالفيض، وبهذا يكون تصويره للعلاقة بين العالم والله تعالى مختلفا عن تصور علماء الكلام - وخاصة الأشاعرة - له، بل ومختلف أيضا عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابي وابن سينا اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو بالفيض. وقبل أن نعرض لقول ابن رشد بقدم العالم، لنا أن نشير إلى نقده للقائلين بالحدوث من جهة، وللقائلين بالفيض من جهة أخرى.

(أ) نقده لطريقة المتكلمين في الاستدلال على حدوث العالم

لقد هاجم الغزالي الفلاسفة، قاصدا الكشف عن تناقضاتهم متهماً إياهم - وابن سينا خاصة - بعدم التزام ما شرطوه في المنطق في قسم البرهان في مؤلفاتهم في الإلهيات؛ وقد كتب ابن رشد كتابه "تهافت التهافت" ليبين أن الغزالي نفسه لم يلتزم في ردوده شروط البرهان، وإنما سلك مسلكا سفسطائياً في أكثر أقاويله منحياً باللائمة على ابن سينا الذي انحرف عن الطريقة البرهانية، وانساق مع إشكاليات المتكلمين الجدلية، والأشاعرة منهم بكيفية خاصة^(١). وعلى هذا فقد تصدى ابن رشد لنقد المذهب الأشعري الذي كان يصدر عن الغزالي في دعاويه.

(١) الدكتور محمد عابد الجابري، "بنية العقل العربي"، ط ١ بيروت، لبنان ١٩٨٦م، ص ٥٣٠.

ونقد ابن رشد الطريق الجدلى، راجع إلى أنه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، وأنه ينادى بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكاً للنظر الصادق السليم، دليل ذلك قول ابن رشد: ^(١)

"إنَّ الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"

والمعروف أنَّ الأشاعرة اعتمدوا في الاستدلال على حدوث العالم، نظرية الجوهر الفرد، وقد تصدى ابن رشد لنقد طريقتهم هذه مشيراً بادئ ذى بدء إلى أنها تنبنى عندهم، على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم، إحداها: أنَّ الجواهر لا تتفك عن الأعراض، أى لا تخلو منها، والثانية: أنَّ الأعراض حادثة، والثالثة: أنَّ ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

أما المقدمة الأولى، فيقول بشأنها، إنهم إنَّ عنوا بالجواهر، الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة، وإنَّ عنوا بها الأجزاء التى لا تتجزأ، وهذا ما يقصدونه، ففيها - أى فى هذه المقدمة - شك ليس باليسير، ذلك أنَّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ^(٢)، إذن فقبل أن نقول: "الجواهر المفردة لا تتفك عن الأعراض، يجب أن نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه، والأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلا بأدلة خطابية، مثل قولهم إنَّ الفيل أعظم من النملة، لأنَّ فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ويستخلصون من ذلك أنَّ

^(١) راجع الدكتور عاطف العراقي، "المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد"، ط ١، دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ٤٧ - ٤٨.

^(٢) ابن رشد "الكشف عن مناهج الأدلة"، القاهرة - المكتبة المحمودية ط ١٩٦٨م، ص ٤٦ - ٤٧.

أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة، لأن لو كانت أجزاؤهما غير متناهية، صح القول أن أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل، ولما كانت أصغر منه. وهذا في نظر ابن رشد غلط، وهذا الغلط "إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة" ذلك أن هذا الذي قالوه إنما يصدق في العدد. "فنقول إن عدداً أكثر من عدد، من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعنى الوحدات وأما الكم المتصل، فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل أنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول في العدد أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر" (١).

وأما المقدمة الثانية وهي القائلة: "إن جميع الأعراض حادثة" فهي مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم، وذلك إننا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، أي أن نحكم بالحدوث على ما نشاهد منها قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعل ذلك في الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام" وبالتالي نستغنى عن فكرة الجوهر الفرد ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ ابن رشد أن المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام التي من جنس الأجسام الأرضية التي نشاهدنا، وإنما المشكلة هي:

"إن الجسم السماوي، وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد، الشك في أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه،

(١) نفسه، ص ٤٧.

ولذلك يجب أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته (كما فعل أرسطو)، وهى الطريقة التى تنفضى بالسالكين إلى معرفة الله بيقين"^(١).

أمّا طريقة الأشاعرة، فلا تودى إلى يقين، لأنها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوى) على شاهد (الأجسام الأرضية)، ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة"^(٢)، وقياس الغائب على الشاهد دليل خطابى إلا من حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب"^(٣).

وأمّا المقدمة الثالثة، وهى القائلة "إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث"، فهى مقدمة يمكن أن تفهم على معنيين:

أحدهما أن ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلوا من آحادها؛ والمعنى الثانى: ما لا يخلو من واحدٍ منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

فأمّا هذا المفهوم الثانى فهو الصادق، أى ما لا يخلو عن عرضٍ ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، فإنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له (الحامل للغرض المذكور) حادثاً، لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك الغرض) وقد كنا فرضناه لا يخلو.

وأمّا المفهوم الأول: وهو الذى يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أى الذى لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل، أى

(١) نفس المصدر، ص ٤٩.

(٢) يجعل أرسطو الجسم المادى من طبيعة خاصة هى الأثير.

(٣) "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٥٢.

الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، أى متضادة (كالسواد والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر، ويرد عليهم ابن رشد - قائلا^(١):

"إن هذا لا ينفعهم لأنهم لم يفتنوا أن هذا صحيح فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، أما بالنسبة للحركة الدائرية فلا، فإذا تعاقبت الأعراض تعاقبا دائريا مثل "إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض، فقد ابتلت الأرض، وإن كان ابتلت الأرض، فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم". وتعود السلسلة نفسها.. فأنه لا يلزم انقضاء، ولا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلا".

وهكذا يرى ابن رشد، أننا إذا فرضنا أن العالم محدث، لزم أن يكون له فاعل محدث، بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشك، إذ أن المحدث لا نستطيع جعله أزليا محدثا، فمن جهة كونه محدثا، فلأنه يفترق إلى محدث، وهذا المحدث إلى محدث إلى ما لانهاية، وذلك بطبيعة الحال مستحيل، أما كونه أزليا، فإنه يجب تبعا لهذا أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث، إذ لو قبلوا - المتكلمون - أن يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل، ولكن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث ۱ هذا بالإضافة إلى أن الفاعل إذا كان يفعل حيناً، ولا يفعل حيناً آخر، فلا بد أن ينشأ فى ذهننا سؤال عن العلة التى صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضاً فى تلك العلة، ويمر الأمر إلى غير نهاية^(٢) وينتهى ابن رشد من نقده للحوادث

(١) نفس المصدر، ص ٥٢ - ٥٤.

(٢) الدكتور عاطف العراقي، "المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد"، ص ٥٠.

وجدير بالإشارة أن الدكتور عاطف العراقي - وهو من الباحثين المجددين فى فلسفة ابن رشد - يعلق على

هذا النقد بقوله: إنه - نقد ابن رشد - يقوم على مطلب عقلي، إذ ما المبررات التى تدع إلى هذا =

عند المتكلمين إلى القول بأن آراءهم بالنسبة لهذا الدليل لا تعدو كونها قياساً جدلياً لا يرقى إلى المستوى البرهان اليقيني.

(ب) نقد ابن رشد "للفيضي"

قد لانجد في تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيضي، أكثر من نقد الفيلسوف الأندلسي ابن رشد، وكان هدفه من ذلك الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدي إلى القول بالفيضي أساساً^(١)؛ ومن هنا - فيما يذهب ابن رشد - نقول برأي آخر يُفسر لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وبحيث لا نقع فيما وقع فيه الفارابي وابن سينا في المشرق العربي.

فماخذ ابن رشد على الفارابي وابن سينا، سواء في "تهافت التهافت" أو في "الشروح" كثيرة وحاسمة، فهو يذهب إلى أن هذين الفيلسوفين الأخذين بالأفلاطونية الجديدة، في استغراقهما في مشكلة التوفيق، قد قصرنا عن إدراك مدى الخلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون، ولا سيما الحملة التي ساقها أرسطو على نظرية المثل الأفلاطونية، أو قللاً من شأن هذا الخلاف^(٢) ثم

"الصغير، وصيرته على حالة دون حالة أخرى؟ فإذا حدث ثمة شيء فلا بد أن تكون هناك علة تسعجبه هذا الحدوث، وإذا أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم إن الفعل الحادث، كان بإرادة قديمة، فإن هذا لا يحل الإشكال، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثاً وجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً، ووضع الإرادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول، شيء لا يعقل، وهي تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول، وغير الإرادة، والإرادة شرط الفاعل لا الفعل. (راجع، المنهج النقدي ١٠٠، ص ٥٨-٥٩)

^(١) الدكتور عاطف العراقي، "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد"، ص ٢٠١.

^(٢) راجع الدكتور ماجد فخري، "تاريخ الفلسفة الإسلامية" الوجهة العربية، ص ٣٨٧.

إن نظام الفيض الذى هو من فلسفتها الكونية والماورائية بمثابة حجر الزاوية، لا يمت إلى أرسطو بصلة، وإذا نسباه إلى أرسطو، شوها مذهبه تشويهاً تاماً^(١).

فابن رشد لم يقل بالصدور، وبهذا يكون تصويره للعلاقة بين العالم والله مختلفاً عن تصور علماء الكلام - وخصوصاً الأشاعرة - له، بل ومختلفاً عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا، اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو الفيض^(٢).

يقول ابن رشد^(٣) :

".. وأما ما جرت به العادة من أهل زماننا بأن يقال أن المحرك الكذا، صدر عنه محرك كذا أو فاض عنه، أو لازم، ما أشبه هذه الألفاظ، فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة، فإن الفاعل، ليس يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وليس هاهنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل، وإنما ثم عقل ومعقول، ومستكمل ومستكمل به، على الحال الذى تستكمل الصنائع بعضها ببعض، وذلك بأن تأخذ بعضها مبادئها من بعض، وترجع فيما تأخذه من ذلك، إلى أن تأخذ جميع مبادئها من الصناعة الكلية المحيطة بها". وإذا كان القدماء قد ذهبوا إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإن مرد ذلك أنهم رأوا أن المبدأ واحد للجميع، والواحد يجب ألا يصدر عنه إلا واحد^(٤)،

(١) راجع الدكتور ماجد فخري، "تاريخ الفلسفة الإسلامية" الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

(٢) الدكتور عاطف العراقي، "النزعة العقلية.."، ص ١٢٧.

(٣) ابن رشد، "مفسر ما بعد الطبيعة"، المجلد الثالث، ص ١٦٥٠.

(٤) "تهافت التهافت"، ص ٤٧. ويرى ابن رشد أن القدماء أنكروا فيضان المبادئ المفارقة عن المبدأ الأول، على النحو الذى وجد عند كل من الفارابى وابن سينا، وأقروا بنحو آخر من تفسير=

ويذهب ابن رشد إلى القول أنه لا يلزم عن سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، وليس من الممتنع تصور الكثرة تصوراً واحداً، وقد نجد الأجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه، فإنها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة، ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة، فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة، متحدتين من جهة أخرى، وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الأول^(١) فليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل، حتى نقول إن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد، بل هناك علة ومعلول على جهة ما نقول، إن المعقول علة العاقل، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة الموجودات شئ من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى، وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور^(٢).

ويذهب ابن رشد، إلى أن قول ابن سينا - وغيره من المفكرين - بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم إن الذى صدر عنه

= الكثرة وارتباطها بالمبدأ الأول، إذ أنهم اعتقدوا أن جميع المبادئ المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وبفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يقوم فعلاً واحداً، كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة، ففيه فاضت عن الأول، إذ أن السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوان واحد، والحركة اليومية التى لجمعها هي كالحركة الكلية للحيوان؛ والحركات التى لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التى لأعضاء الحيوان. (تهافت التهافت، ص ٦٠).

(١) نفس المصدر، ص ٦١.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ص ١٦٤٨.

الواحد الأول شئٌ منه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن هذا لا بد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة^(١).

بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا، لقد نتج عن ذلك أن قلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة^(٢)، وهو - ابن رشد - يعنى بذلك أن أرسطو وقدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

ويرى ابن رشد أن الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة، ولا بد أن يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد؛ وتلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً، تعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط^(٣).

وهذا الترابط بين الوحدة والكثرة، يظهر أيضاً إذا ربطنا بين وجود الشيء والغاية منه، فالذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة، هو الذى يعطى الوجود، لأن الصورة والغاية واحدة فى هذا النوع من الموجودات؛ يقول ابن رشد:

".. ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع هذه المبادئ، فإنه فاعل وصورة وغاية، وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت، وذلك بين بالنسبة

(١) و (٢) "تهافت التهافت"، ص ٦٥ نقلاً عن "المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد"، ص ٢٢٠.

(٣) "تهافت التهافت"، ص ٦٥.

للموجودات المادية عن طريق طبيعتها، وبالنسبة للإنسان عن طريق الإرادة.^(١)

ويرى الدكتور عاطف العراقي^(٢) أن ما يراه ابن رشد يعتبر حلاً للإشكال الذي نشأ عن قول فلاسفة الفيز أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم وصفهم في ذلك الواحد الصادر كثرة، إذ أن الكثرة عن غير علة، بالإضافة إلى أننا لا نعدم التساؤل فنقول: لم أختصت العلة الثانية بأن يوجد فيها كثرة دون العلة الأولى؟ ولو فهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو، ومذهب من تبعه من المشائين، لما قالوا بالفيز أو الصدور. وهكذا استطاع ابن رشد تفسير العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى القول بالفيز على النحو الذي يوجد عند أسلافه، ولهذا يكون من الخطأ تأويل بعض آراء ابن رشد في هذا المجال على أنها تتجه نحو المذهب الأفلوطيني، فنقده لأسلافه، واتجاهه اتجاهاً أرسطياً، وتوكيده الترابط الضروري بين أجزاء الوجود سماوياً كان أو أرضياً، والوصول من هذا كله إلى أن مُعطى الرباط هو مُعطى الوجود، كل هذا يُعد دليلاً على بعده عن الاتجاه الأفلوطيني بُعداً تاماً.

وننتقل الآن إلى الحديث عن رأى ابن رشد في مسألة "خلق العالم" وميله إلى القول بالقدم فيها.

^(١) نفس المصدر، ص ٦٠ - ٦١.

^(٢) راجع "الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد"، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، ص ٢٢٣.

(ج) "قدم العالم" عند ابن رشد

عالج ابن رشد نظرية العالم معالجة متكاملة في كتبه الشخصية الثلاثة، ونقصد بها "تهافت التهافت"، و "فصل المقال" و "مناهج الأدلة"؛ يقول في "تهافت التهافت" ^(١):

".. القوم لما أدهم البرهان إلى أن هاهنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، ائزم أن يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده، وإلا كان فعله ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً فيلزم أن يكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال في وجوده" ويقول أيضاً ^(٢):

".. فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده - أعني الفاعل - إلى غير نهاية، فإن من لا يساوق وجوده - الفاعل إلى غير نهاية - الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود، ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه إلا فعل حادث، فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر، وأنه لا اختيار له من تلك الجهة من فعله".

واستمع إليه يقول أيضاً ^(٣):

^(١) ص ٢١؛ ويقصد بالقوم الفلاسفة.

^(٢) "تهافت التهافت"، ص ٩٦ - ٩٧.

^(٣) نفس المصدر السابق، ص ٩٧.

"..لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلق الشرعُ أخصُ به من إطلاق الأشعرية، لأنَّ الفعل بما هو فعل محدث، وإنَّما يتصور القدم فيه، لأنَّ هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر، ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمي العالم قديماً، والله قديم، وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له، وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي".

وتقدم لنا هذه النصوص دليلاً قوياً على "قدم العالم" عند ابن رشد، وإن كان قدماً من نوع معين، فالله تعالى عند ابن رشد، قديم، وهذا لا شك فيه، والقديم لابد وأن يكون فعلاً قديماً مثله، إلا إذا كان هناك ما يحول دون إتمام هذا الفعل، وهو ما لا يليق بالله، العالم إذن، وهو من فعل الله، لابد وأن يكون قديماً مثل فاعله، واستمد ابن رشد، بمهارة، هذا الدليل من ذات طبيعة الله^(١).

ويتضح أيضاً أنَّ ابن رشد يريد أن يوحى بأنَّ النظرة الفلسفية "لخلق قديم" لا تتعارض مع النظرة القرآنية، وأنَّ مفهوم "الحدوث" الذي ذكر في القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان، وأنَّ الأشاعرة بالتالي، هم الذين قدموا تأويلاً خاطئاً لتصور القرآن السليم.

فالقول بأنَّ العالم من صنع الله تعالى لا يرقى إليه شك، أمَّا أن يكون قد صنعه من عدم وفي زمان، كما يرى المتكلمون، فأمر لا يوضحه النص تماماً، فليس في القرآن آية واحدة تنص على "أنَّ الله كان موجوداً مع العدم المحض"، وأنَّ العالم وُجد بعد أن لم يكن، بل الذي يبدو في عددٍ من الآيات القرآنية هو العكس، وهو أنَّ صورة العالم محدثة، في حين أن زمانه، ومادته كليهما أزليان.

^(١) الدكتور زهبي محمود الحصري، "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص ٢٢١ وما بعدها.

فالآية، "هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش" ^(١) تفترض أزلية الماء، والعرش، والزمان الذى هو مقياس وجودهما.

وكذلك الآية، "ثم استوى إلى السماء وهى دخان" ^(٢)، فهى تفترض أن السماء خلقت من مادة قديمة، هى الدخان ^(٣):

وهنا يعلن ابن رشد صراحة أن هناك العديد من آيات القرآن الكريم، لو أخذت على ظاهرها لدلت على أن الخلق ليس من عدم، كما أنه ليس فى زمان، بل هو خلق قديم لأن الزمان والوجود أزليان، أو بتعبيره هو "إن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين" ^(٤).

والشرع لم يقترح فى لفظه معنى "الحدوث" الذى فى الشاهد، وإن جاء فيه التمثيل مطابقاً لذلك المعنى، تنبيهاً منه للعلماء على أن "حدوث العالم" ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد؛ وإنما أطلق عليه لفظ الخلق، ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد، وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب ^(٥)

وهنا يعرض ابن رشد للمتكلمين - ولا سيما الأشاعرة والغزالي - فينقض آراءهم، ويبسط نظريته المشائية فى كثير من التفصيل، وخلاصة القول أنهم "لما صرحوا أن الله مريد بإرادة قديمة، ووصفوا أن العالم محدث، قيل

(١) سورة الحديد، الآية ٤.

(٢) سورة فصلت، الآية، ١١.

(٣) راجع، "فصل المقال.."، ص ٢١ - ٢٢.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٢.

(٥) "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١١٩ - ١٢١.

لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقتٍ مخصوص، وهو الوقت الذي وُجد فيه، فقبل لهم: إن كانت نسبة الفاعل المرید إلى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبته منه في وقت إيجاده، فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه في غيره، إذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعلٌ انتفى عنه في وقت العدم، وإن كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة، وإلا وجب أن يكون مفعولاً محدثاً عن فعل قديم، فإنه ما يلزم عن ذلك في الفعل يلزم في الإرادة؛ وذلك أنه يُقال لهم إذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجد، هل وُجد بفعلٍ قديم أو بفعلٍ محدث؟ فإن قالوا بفعلٍ قديم، فقد جوزوا وجود المحدث بفعلٍ قديم، وإن قالوا بفعلٍ محدثٍ لزمهم أن يكون هناك ارادة محدثة. فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً..^(١)

ولا يعنى كون العالم قديماً مثل الله أنه لا علة له مثله أيضاً، وربما يكون هذا هو المعنى الشائع لتعبير القديم، وهو المعنى الذى يتمسك به علماء الكلام، وهو الذى تسبب فى حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم؛ إن القديم فيما يقول ابن رشد، يمكن أن تكون له علة، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول، وإن كان قديماً زماناً، بمعنى أن حدوثه قديم منذ الأزل، وكان الشرع أدق من كل علماء الكلام عندما استخدم لفظة "الخلق" بدلاً من "الحدوث"، فى حديثه عن أصل العالم، فالخلق يُشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الإيجاد فى زمان.

(١) نفس المصدر، ص ١٠٢ - ١٢١.

ويمكن أن نسمى هذا النمط من الحدوث بـ "الحدوث الذاتى"، كما سماه الجرجاني فى تعريفاته^(١)

فالعالم، فى رأى ابن رشد، من صنع الله تعالى، وبالتالى فهو، أى العالم، قديمٌ لو نُظر إليه من حيث نتيجه لفعل الله، ومحدثٌ من حيث أن له علة هو الله تعالى؛ ويمكننا القول أنه محدثٌ منذ الأزل، أو محدثٌ قديم الحدوث^(٢).

و"حدوث العالم" عند ابن رشد، حدوثٌ مستمرٌ وأزلى، وهو ليس حدوثاً "مطلقاً" ويختلف ابن رشد مع المتكلمين من حيث أن "الإحداث الدائم" عنده أحق باسم الإحداث من ذلك "المنقطع"؛ بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين، وقد تمسك ابن رشد بالحدوث المستمر لأنه أدل على قدرة صانعه، إذا ينطوى على فكرة استمرار القدرة على الفعل، بينما الإحداث المنقطع يشير إلى إثبات قدرة سبقها عجزٌ لدى الصانع، وفى هذا تقليلٌ من شأن الفاعل القادر على كل شئ^(٣)

يقول ابن رشد -حول هذا المعنى^(٤):

(١) يُفرق الجرجاني بين الحدوث "الحدوث بعامة" وهو عبارة عن وجود شيء بعد عدمه، و"الحدوث الذاتى" وهو "كون الشيء مفقوداً فى وجوده إلى العدم". أما "الحدوث الزمانى" فهو "كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً" ويقول الجرجاني بعد ذلك مقارناً بين "الحدوث الذاتى" و"الحدوث الزمانى": "والأول أعم مطلقاً من الثانى".

(تعريفات الجرجاني، استنبول، سنة ١٣٢٧هـ، ص ٥٦).

(٢) المذكورة زينب محمود الخطيرى: "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى"، ص ٢٢٣

(٣) المذكور ماجد فخري: "ابن رشد" دائرة معارف البستانى، ص ٩٨

(٤) منهاج التهاافت، ص ١٦٢

".. وأما إن كان العالم قديماً بذاته، وموجوداً لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلاً، وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول، ولا منتهى، فإن الذى أفاد "الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذى أفاد "الإحداث المنقطع"، وإنما سمت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من الذى هو من شيء وفى زمان وبعد العدم".

وهذا "الإحداث المستمر" إنما يتصور إذا تصورنا معنى الحركة" فلما كانت الحركة فى الأجرام السماوية مثلاً يتقوم وجودها، فإنهم- أى الفلاسفة- رأوا أن معطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية بالإضافة إلى معطى الوجدانية، التى هى شرط فى وجود الشيء المركب، والتى صار بها العالم واحداً، وهو معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب لأن التركيب هو علة لها، وهذه حال المبدأ الأول مع العالم كله"^(١).

فالعالم، فى رأى ابن رشد، فى حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذى يحفظ هذا "الحدوث الدائم غير المنقطع"، إذا أن هذا الانقطاع فى الوجود من وهم الخيال، وليس صادراً عن تصور الحقيقة كحقيقة^(٢).

وعلى ذلك فإن أهم ما يميز ابن رشد عن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصويره للعالم على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل، تصوراً لا لبس فيه، وأنه فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن

(١) نفس المصدر، ص ٤٦.

(٢) الدكتور عاطف العراقي، "الزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٩٥.

يكون على غير ما هو عليه، وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم، والعالم القديم على أساس أن "قدم العالم" يفهم منه أنه عملية حدوث دائم^(١).

كما أنه يجب ألا نخدع من ذكر لفظة الحدوث التي يذكرها ابن رشد في معرض دراسته لمشكلة قدم العالم، ونقده للمتكلمين، إذا أن هذا الحدوث ليس الاختراع من شيء، وهو ما يذهب إليه المتكلمون - وخصوصاً الأشاعرة - بل هو حدوث على نحو خاص، إنه حدوث أزلي، أي أن العالم فيما يرى يعد قديماً^(٢).

ونخلص إلى القول أن الخلق عند ابن رشد، ليس إخراج الوجود من العدم، كما يذهب المتكلمون، إنما هو عنده - ولأنه أرسطى مخلص^(٣) - تحويل ما بالقوة إلى الفعل، ومعنى هذا أنه لا بد من وجود ما يمكن أن يقبل هذا التحول، أي لا بد من وجود مادة أزلية أبدية قديمة، هي التي تتعاقب عليها الصور التي هي أيضاً أزلية عند ابن رشد مثل المادة، يقول ابن رشد^(٤).

".. يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساداً للآخر، وفساده هو كون لغيره، وألا يتكون شيء من غير شيء، فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء

(١) نفس المصدر، ص ١٩٥.

(٢) الدكتور عاطف العراقي، "المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد"، ص ٦٩.

(٣) وإن كانت فكرة الخلق والإبداع، بعيدة كل البعد عن الفكر الأرسطى، لأن الفلسفة الأرسطية تقسم على أساس أن المادة الأولية قديمة، بمعنى أنها وجدت منذ الأزل، وسعجداً إلى الأبد، وبالتالي فهي - أي المادة - ضرورية وليس لها خالق، والصورة كذلك من باب أولى، والحركة قديمة عند أرسطو، ولذا فمن المستحيل أن يكون العالم قد وجد بعد أن لم يكن موجوداً، لأن الإيجاد حركة، والحركة قديمة، وقد برهن أرسطو بوضوح على استحالة فكرة الخلق، وعلى هذا، لا يمكن لفلسفته أن تستل على فكرة الإلهية، لأن انحرار الأول، أو العقل الخالص عنده، ليس علة لغيره، ولا عناية له بالكون.

(٤) "مقالات النجاشي"، ص ١٣١-١٣٢.

وتغيره مما بالقوة إلى الفعل، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجوداً، ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون، أعنى الذى نقول فيه أنه يتكون، فبقى أن يكون ما هنا شيئاً حامل للصور المعتادة، وهى التى تتعاقب الصور عليها".

وهو يقول أيضاً^(١):

"إن الإمكان والمادة والزمان لكل حادث، أنه إن وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه عدم ولا الحدوث".

أى أن العالم عند ابن رشد، قديم، وكذلك المادة، إلا أن هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله تعالى منذ القدم، ويمكننا القول أن هناك نمطين من الخلق عند ابن رشد: خلق للمادة منذ القدم، وخلق للعالم أى للموجودات، من هذه المادة منذ القدم أيضاً؛ ومعنى الخلق هنا إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل، مع ملاحظة أن هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد، إن الخلق من عدم عند ابن رشد، هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم^(٢). وهنا يجعل ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دوراً كبيراً فى نظريته عن أصل العالم، ويستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله-الفعل الخالص وبين مخلوقاته المكونه من قوة وفعل.

(١) نفس المصدر، ص ١٣٣.

(٢) الذكورة زينب محمود الحضرى، "ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى"، ص ٢٢٨.

■ - التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد :

حاول مفكروا الإسلام التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر في كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض، فإنه ليس حقيقيا، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما .

وقد عالج مفكروا الإسلام هذه القضية لأسباب شتى، منها أن فى الفلسفة اليونانية القديمة أمورا كثيرة تخالف تعاليم الإسلام كقضية خلق العالم وقدمه، وصفات الله تعالى، وما إلى ذلك، ومنها أن الفلسفة أصبحت هدفا لسهام البعض من الفقهاء والمتزمتين الذى رأى فيها خطرا على الدين، ومنها أن الدين الإسلامى يدعو إلى إعمال العقل وضرورة النظر والتفكر والتدبر بهدف الوصول إلى معرفة خالق هذا الكون ومكونه، ومنها أن فلاسفة المسلمين أرادوا أن يكونوا بمنجاة من ثورات التعصب والتزمت ومن غضبات رجال الفقه ورجال السلطان^(١) .

وقد خص ابن رشد موضوع التوفيق بين الحكمة والشرعية، بدراسة منفصلة انفرد بها عن سابقيه، ولا سيما وقد وقف الفقهاء فى عصره موقف التكر للفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو، يساعدهم على ذلك انحياز الدولة الموحدية إلى الغزالي صاحب "تهافت الفلاسفة" الذى هاجم فيه الفلاسفة لتبنيهم بعض الآراء التى فيها تعارضا مع الدين، إضافة إلى أن تناقضهم - الفلاسفة - فى رأيه دليل على ضعف براهينهم واستدلالاتهم فى القضايا الإلهية^(٢) .

(١) تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٢) تجدر الإشارة إلى أن الغزالي قد رأى فى قول فلاسفة المسلمين بالقدم وفى إنكارهم حشر الأجساد، وعلم الله بالجزئيات، رأى فى هذا القول تصادما مع الدين، وبالتالي وجه إليهم هجوما عنيفا وصل حد التكفير، وهو يقول: "ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة

واجه ابن رد قضية التوفيق بجدية، لأنه اصطدم بمقاومة عنيفة، ولأنه تأثر بأرسطو كثيرا، ثم لأن تيار الغزالي كان جارفا، فأراد أن يدافع عن أرسطو والفلسفة، وأن يعرف الناس أن الفلسفة لا تتناقض الدين، بل تدعّمه وتفسر رموزه، وأراد من وراء ذلك كله أن ينجو من سهام المتعصبين .

عالج فيلسوف قرطبة قضية التوفيق في مواضع مختلفة من مؤلفاته، ولا سيما في "تهافت التهافت"، وأفرد لها رسالتين هما "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال"، و "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة" . ولا ننسى أن ابن رشد كان قاضيا وفتيا تعود تحليل الأمور وإصدار الحكم بعد البحث والتنقيب، فظل محتفظا بحقه في الانتقاد، عندما تدع الحاجة إلى النظر والانتقاد، وإليك عبارته:

"ننظر في الذي قالوه في كتبهم - أي الفلسفة -، فما كان منه موافقا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه، وعذرناهم" .

أما الطريق التي نهجها في الاستدلال بالقرآن على وجوب الأخذ بالنظر العقلي، ومن ثم الأخذ بالفلسفة عامة وبفلسفة أرسطو خاصة، ثم إظهار أن الناس يختلفون في النظر متباينون في التريخ من ناحية التصديق ولذلك ورد الشرع وفيه الظاهر والباطن، ثم إيضاح القواعد التي يجب أن يتمشى عليها الإنسان المفكر في تأويل ما يحتاج إلى تأويل من أقوال الشيوخ،

تطويل، فإن ضبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة، وطرقهم متباعدة، فللقتصر على إظهار التناقض في رأسى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول وهو أرسطوطاليس - تهافت الفلاسفة، طبعة الأب بويج، ص ٨ - ٩.

ثم تعيين الظاهر من العقائد التي قصد الشرع أن يحمل الجمهور عليها،
وتعيين مقصد الشارع وما اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة، وأخيرا بيان
الوحي وإظهار الصلة بينه وبين العقل.

وإليك بعض التفصيل لمفردات الطريق التي نهجها ابن رشد للتوفيق
بين الحكمة والشرع.

ذهب ابن رشد في قضيته مذهب الفيلسوف الذي ينظر إلى الأمور
نظرة التحليل والتعليل، فبدأ بتحديد معنى الفلسفة قائلا:

"فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من
جهة دلالتها على الصانع"^(١).

والشرع قد أوجب النظر العقلي، وذلك ظاهر في آيات كثيرة كما في
قوله تعالى:

"أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من
شيء"^(٢) وهذا حث ظاهر على النظر، وكما في قوله تعالى: "فاعتبروا يا
أولى الأبصار"^(٣)، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو الفعلي
والشرعي معا، وقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم:

"لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في
الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها"، وقال تعالى: "ادع إلى
سبيل ربك بالحكمة"^(٤).

(١) فصل المقال، طبعة المكتبة المحمودية التجارية بمصر، ص ٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨٤.

(٣) سورة الحشر، الآية ٢.

(٤) سورة النحل، الآية ١٢٥.

فالنظر والاعتبار لا يكونان إلا بالقياس العقلي، إذ أن "الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس"^(١).

فواجب إذن أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، ومن ثم فالنظر الفلسفي واجب، ثم هل الحكمة في الآية "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة" إلا الفلسفة؟

ويمكن نظم هذا الدليل في صورة قياس كالآتي:

- الغرض من الفلسفة النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله تعالى.
- يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون والتفكير فيه.
- إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها، أى على أولى الأدلة البرهانية.

ولما تبين أن الشرع يحث على الأخذ بالقياس العقلي ويوجبـه، وأن الأخذ به ضرورة لا مفر منها، كان من الواجب على المفكر أن يدرس قوانين القياس والبرهان، وينصرف إلى تعلم المنطق، وإلى دراسة الفلسفة^(٢) وهو يقول أيضاً، وإذا كانت "الشريعة الإسلامية حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى الحق، فإننا معشر المسلمين، نعلم أن النظر البرهاني لا

(١) فصل المقال، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

وهكذا أراد ابن رشد أن يثبت أن الشرع يطلب النظر العقلى، وأن النظر العقلى هو الفلسفة، وينتهى إلى القول:

"قد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع. وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذى جمع أمرين أحدهما ذكاء الفكرة والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى" (١).

ويذهب ابن رشد إلى أن فى القرآن والأحاديث عدداً من الأقوال التى تخالف فى ظاهرها حقائق الفلسفة ويدل ظاهرها على أن الفلسفة تضاد الشرع، وما هنالك فى الحقيقة إلا ظاهر يقبل التأويل على سنة التأويل العربى، وأن ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، وقد رأى ابن رشد أن البشر يختلفون بطباعهم ويتفاضلون فى تصديقهم، ومن ثم فقد وجب أن يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه، والشرع يقصد تعلم الجمهور عامة (٢)، وهذا هو السبب فى ورود الظاهر الباطن فى الشرع، ويرى أيضاً أن السبب فى ورود الظواهر

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

(٢) تهافت التهافت، ص ٣٥٦، ٥٨٢.

المتعارضة فى الشرع هو تبنيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما، ولهذا المعنى ورد فى القرآن الكريم:

"هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم"^(١).

وفى قراءة ابن رشد لهذه الآية، أن الراسخين فى العلم قادرون على تأويل المتشابهات من آيات القرآن الكريم، وإن كنا نرى أن سياق الآية لا يؤكد الفهم الذى وصل إليه ابن رشد، وإليك الآية كاملة، "هو الذى أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبواب".

فالذين فى قلوبهم مرض يتبعون الآيات المتشابهة، ابتغاء الفتنة، وابتغاء التأويل، وما يعلم التأويل الحق إلا الحق تبارك وتعالى.

وقد عمد ابن رشد إلى نظرية الفلاسفة فى تقسيم القياسات واستعان بها فى تصنيفه البشر إلى أصناف ثلاثة، والقياسات الثلاثة هى: البرهانية، والجدلية، والخطابية، الأولى توصل إلى معرفة يقينية لا ريب فيها، والثانية تحمل على الترجيح والاحتمال دون اليقين، أما الثالثة فضعيفة يقبل بها من لا ترقى عقولهم إلى مرتبتي القياسات الجدلية والقياسات البرهانية.

ويقوم القياس البرهانى على مقدمات يقينية، ومن ثم يصل إلى نتيجة يقينية، وهو القياس الفلسفى الحقيقى، وأما القياس الجدلى فهو الذى يقوم على

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

مقدمات محتملة يقبلها الجميع أو الأكثرية، أو جميع الحكماء، وتكون نتيجته محتملة، وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهاني، ويصلح فقط لأن يكون آلة للتحرى أو الجدل أو المناظرة، وأما القياس الخطابي فهو الذى يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية، هو قياس عاطفى أكثر مما هو عقلى، يهدف إلى التأثير أكثر مما يهدف إلى الإفهام والاقناع.

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إلى أصناف ثلاثة: البرهانيين وهم الفلاسفة ذوو الأدلة الصحيحة، والجدليين، وهم المتكلمون، يصلون إلى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون أعماقه، والخطابيين، وهم عامة الناس ذوى العقول الناقصة.

لقد خلق الله الناس على هذا التفاوت فى المواهب والمقدرة العقلية، وقد أصبح من الواجب، والحالة هذه أن تختلف التعاليم الدينية لتكون فى متناول الجميع، فلعامة الناس - فى رأى ابن رشد - ومن ارتفع عنهم قليلا من الجدليين الإيمان بظواهر النصوص، والأخذ بما يفهمونه منها، لأن الغاية من الشريعة ليست معرفة الحقيقة بل إيجاد الفضيلة والحث على الخير والنهى عن المنكر.

فللشريعة إذن معنيان: ظاهر وباطن، فإذا جاء الظاهر موافقا لمبادئ إليه البرهان أخذ به، وإن كان مخالفا طلب تأويله، ومعنى التأويل هو: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، وكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل"، ولئن لجأ الوحي إلى الظاهر والباطن فما ذلك إلا بسبب الاختلاف فى عقول الناس، ولأنهم لا يطبقون جميعهم تعليما واحدا.

وللتأويل عند ابن رشد قانون لا بد من التمسك به، وليس لكل إنسان أن يؤول ما يريد من النصوص، أو أن يقترح بتأويلاته لمن يشاء، "فالناس على ثلاثة أصناف، صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطاييون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون"^(١).

وهو يرى أن بعض الفلاسفة فقط هم القادرون على التأويل، وهم أولئك الراسخون في العلم، وليس التأويل لرجال الفقه، لأنهم على ثقافتهم، محدودوا العلم، وقد تضاربت آراؤهم وكانوا سبب انشقاقات وفرق دينية.

فيجب أن يحصر التصريح بالتأويل في أهل البرهان، لأن التصريح بالتأويلات اليقينية لمن هم من غير أهلها يفضي بهم إلى الكفر، فالتصريح بالتأويل يجب أن لا يتعدى الراسخين في العلم، أهل البرهان، أهل الحكمة، وينتهي ابن رشد في موضوع التوفيق بين الحكمة والشريعة إلى القول:

"إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة"^(٢).

(١) فصل المقال، ص ٣٠.

(٢) فصل المقال، ص ٣٥ - ٣٦.

(د) : (المسببية) عند ابن رشد :

يقرر ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة، التي نشاهدها في المحسوسات، إنما هو من قبيل الأفعال التي لا معنى لها. ولهذا نجده حريصا على أن يبين أن إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد قولاً خاطئاً، إذ أن القائل بذلك يعد إما جاحداً بلسانه لما في جنانه، وإما منقاداً لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك، ومن ينفي ذلك لا يستطيع الاعتراف بأن كل فعل لابد له من فاعل^(١).

ويرتبط هذا النقد، عند ابن رشد، بالتفرقة بين أنواع الأقاويل ومراتبها، يقول^(٢):

"لما كان علم الكلام يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحيحة، عرض لأصحابها أن ينصروها بأي نوع من الأقاويل اتفق، سفسطائية كلنت، جاحدة للمبادئ الأولى، أو جدلية خطائية أو أشعرية، وصارت هذه الأقاويل عن من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع، والقوى، ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان، وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات".

ولهذا نجد أن ابن رشد حريصاً على دحض رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، فمعارفهم - فيما يقول ابن رشد^(٣) - تعتبر معارف سفسطائية، إذ أنها تجدد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.

وقد تأثر ابن رشد، في دراسته للسببية، بأرسطو، واستفاد من ذلك في نقده للأشاعرة، فهو - ابن رشد - ينادى بالخصائص الثابتة المعينة لكل شيء، وهذا أدى به إلى نقد طريق الأشاعرة، والغزالي منهم على وجه الخصوص،

(١) "تهافت التهافت"، ص ١٢٢.

(٢) "تفسير ما بعد الطبيعة"، ج ١، ص ٤٣ - ٤٤.

(٣) الدكتور عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٣٧ وما بعدها.

حين كان يرد في كتابه "الميتافيزيقا" على الذين يقولون إنَّ القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم، وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي (١).

ويشير ابن رشد إلى أنَّ هذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملنسا، وهو قولٌ مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته، وفي أعماله، فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أنَّ القوة عند الفعل فقط، إنَّما كانوا يعتقدون أنَّ القوة على البناء، وأنَّ البناء في حين ما لا يبني ليس به قوة على البناء، لأنه إنَّما توجد له القوة هذه في وقت البناء؛ فهم إذن يضعون لأفعال الموجودات كلّها قاعلاً واحداً بلا وساطة لها، وهو الله سبحانه وتعالى، وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعلٌ خاص طبعه الله تعالى عليه، وإذا لم يكن للموجودات أفعالٌ تخصها، لم يكن لها ذوات خاصة، لأنَّ الأفعال، إنَّما اختلفت من قبل اختلاف الذوات، وإذا ارتفعت الذوات، ارتفعت الأسماء والحدود، وصار الوجود كلّ شيئاً واحداً، وهذا الرأي غريبٌ جداً عن طباع الإنسان، وما قادهم إلى القول به هو أنهم سدوا باب النظر، فهم يدعون النظر، وينكرون أوائله وهذا كله إنَّما قادهم إليه توهمهم أنَّ الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع وأشباهه. وهذا كله جهلٌ منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم دون الداخل (٢).

فالموجود لا يفهم إلا من قبل أسبابه الذاتية، وبدون هذه الأسباب، لا نستطيع تمييز موجود عن موجود، ولا التفرقة بين مادة وأخرى، فالنار مثلاً لها فعلٌ معين، وكذلك الماء له فعلٌ معين، وبدون هذه الأسباب الذاتية،

(١) نفسه، ص ١٣٧.

(٢) "تفسير ما بعد الطبيعة"، ج ٢، ص ١١٣٥-١١٣٦.

والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة، تكون الأشياء كلها شيئاً واحداً، إذ سترتفع طبيعة الموجود في هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود، أدى بنا هذا إلى العدم، فلو لم يكن لموجود فعلٌ يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له اسمٌ يخصه ولا حد^(١).

ويؤكد لنا ابن رشد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعلًا معيناً، وأن هذا يتبين بوضوح في الأجسام المادية^(٢)، وهذا التأكيد قد أدى به إلى نفي الاتفاق العرضي، والجواز والإمكان؛ فيربط ابن رشد بين مبدأ التجويز، وبين طريقة أخرى للأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالي على وجود الله.

ذلك أنهم -الأشاعرة- يقولون إن جميع الموجودات التي في العالم جائزة في العقل أن تكون على ما هي عليه، وعلى عكس ما هي عليه، فجائزة في العقل أن تحرق النار، وألا تحرق، أن يكون للإنسان رأس واحد أو رأسان، أن تشرق الشمس من المشرق أو من المغرب، ولكن بما أن الموجودات قد وجدت على صفة مخصوصة، فلا بد أن يكون مخصص جعلها على هذه الصورة أو تلك^(٣).

ويرى ابن رشد أن القول بأن الموجودات جائز أن تكون على ما هي عليه، معناه "أن ليس هاهنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان، وبين أجزاء العالم"^(٤).

(١) "تهافت التهافت"، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) "مفسر ما بعد الطبيعة"، ج ٢، ص ١١٥٢.

(٣) هذا النحر من الاستدلال، سلكه أبو المعالي الجويني، وناقشه ابن رشد في ص ٥٦، ١١٢ من

"الكشف عن مناهج الأدلة".

(٤) "مفسر ما بعد الطبيعة"، ج ٢، ص ١١٣٥ - ١١٣٦.

وهذه الموافقة بين العالم والإنسان، والتي تُشير إليها العديد من الآيات القرآنية^(١)، تُظهرنا على أن الإنسان موضع العناية الإلهية، ليتمكن من استمرار الوجود على هذه الأرض، وليحقق رسالته، وتُظهرنا أيضاً على أن العالم لم ينشأ اتفاقاً كما يقول الماديون، وقد عبّر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلاً^(٢):

"كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وُضع بشكل ما، وقدر ما، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة منه، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق؛ وهذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان، والحيوان، والنبات، عن قاصد قصده، ومريد أرادته، وهو الله عز وجل".

إن نظرة ابن رشد إلى ما في الكون من نظام تدل على الغائية، تدل على علمية تفكيره، ولو عاش ابن رشد في عصرنا، لعلم من أسرار الموجودات في الكون، ومن موافقتها لوجود الإنسان، ما لم يكن ليخطر له على بال، ولتقوى دليلاً في العناية بأكثر مما هو عليه^(٣).

(١) هناك أكثر من آية تُفيد هذه الموافقة بين العالم والإنسان، انظر مثلاً: سورة الأنعام، الآيات ٢٧-٣٣، وسورة الرعد: الآية ٣-٤، وسورة ق: ٦-١١، وسورة النبا: آية ٧-١٦، وسورة الفرقان: آية ٥٣، وسورة المؤمنون: آية ١٨-١٩، وسورة الواقعة: آية ٦٨-٧٤.

(٢) "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٨١-٨٢.

(٣) راجع الدكتور أبو الوفا التفازاني، "الإنسان والكون في الإسلام"، ص ٧٣-٧٨.

ويلاحظ أن ابن رشد من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز "الهروب من القول بفعل الطبيعة، وصدور العالم عن سبب طبيعي"، ثم يعقب على هذا قائلاً^(١):

".. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة لله، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفى الطبيعة، قد أسقط جزءاً عظيماً من موجبات الاستدلال على وجود الصانع العالم"

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أراد الأشاعرة من قولهم بالتجويز أن يدل على وجوده، وإذا كان الأشاعرة يخشون القول بالأسباب حتى لا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله، فإن هذا خطأ، إذ الله مخترع الأسباب^(٢)، وبعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابه إلى أن الإتيان الذي نراه في الموجودات، يتنافى مع الجواز والإتيان والإمكان، نראה يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات، إذ في كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض، كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات^(٣)، يقول ابن رشد حول هذا المعنى^(٤):

".. ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب، فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا

(١) "مناهج الأدلة"، ص ١١٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٠٢.

(٣) راجع الدكتور عاطف العراقي، "تجليد في المذاهب.. ن من ١٤١ - ١٤٢.

(٤) "مهالك التهالك"، ص ١٢٣.

تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأسباب مبطل للعلم ورافع له".

ويبين لنا ابن رشد أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة، وكيفياتها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً، وكل مؤثر في الموجودات خالقاً؛ وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة؛ وبهذا ينتهي ابن رشد إلى أنه من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات في هذا الكون كله سمائه وأرضه.

ابن رشد ونفي القول بالعادة

وإذا كان من الضروري الاعتقاد بوجود الحكمة والغائية في الموجودات التي في هذا الكون، فإنه لا بد من نفي القول بالعادة على النحو الذي يفهمه الغزالي منها، فهو يرى أن لفظ العادة لفظ مُمَوَّ، وإذا حَقَّق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعلٌ وضعي، مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا^(١)، وهذا يؤدي إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية، وأنه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم^(٢).

(١) مهالك التهالك، ص ١٢٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٢٣.

ومقصد ابن رشد من نفى القول بالعادة، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء، أى لكل موجود من الموجودات، فهو يربط بين ذلك، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو^(١) ومعنى هذا أن لا بد من التسليم بالخصائص الضرورية، لكل موجود من الموجودات، أمّا الجواز أو الإمكان، وإنقلاب فعل الشئ، فأمور لا يمكن التسليم بها، فيما يرى ابن رشد، إذ أن المتكلمين -والغزالي- إذا كانوا يقولون بالعادة، فإنّ مرد قولهم رغبتهم فى الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية، وبالطبيعة النوعية على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما أن نلتمس أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر فى طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك^(٢).

وإذا كان هناك عادة، فهذه العادة -كما يذهب أرسطو- إنما توجد فى حالة الفضائل التى تتميها العادة فينا، وهذا خلاف ما نجده فى الأشياء المادية التى لا يمكن بفعل العادة أن تصير خلاف ما هى كائنة.

السببية والمعجزة عند ابن رشد

وإذا كان الغزالي يرى أن خرق العادات يعد جائزاً، وأن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام، فإنّ هذا يخدم رأيه فى المعجزات، وقد تناول ابن رشد موضوع "المعجزة" فى عدة كتب ورسائل من مؤلفاته، لا سيما "الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت"، وقد رأى "أن العلم المتلقى من

^(١) راجع فى ذلك الدكتور عاطف العراقي، "تجديد فى المذهب"، ص ١٤٤، و "النزعة العقلية فى فلسفة

ابن رشد"، ص ١٧٦، و "النهج النقدي فى فلسفة ابن رشد"، ص ١٢٧ وما بعدها.

^(٢) "مفسر ما بعد الطبيعة"، ج١، ص ١١٤.

قيل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قيل الوحي^(١).

ويوضح ابن رشد معنى العجز، ويرى أنه نوعان: عجز بإطلاق، وعجز بحسب طبيعة صنف من الناس، أمّا الأول فهو ما ليس فى طبيعة العقل أن يدركه، وأمّا الثانى فهو نتيجة نقص فى الفطرة أو نتيجة جهل^(٢).
ولو تأملنا موقف ابن رشد فى هذا المجال، وجدناه مرتبطاً بنظريته فى التأويل، والطبقات الثلاث، فهو يقول^(٣):

"وما نسبه الغزالي من الاعتراض على معجزة إبراهيم^(٤)، فشىء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام، فإنّ الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يتعرض لها بنفى ولا إبطال، كان الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك، فإنّ المشى على الفضائل الشرعية ضرورى عندهم، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان، بل بما هو إنسان عالم".

(١) متهافتاته، ص ٢٥٥.

(٢) راجع حنا الفاخورى وغيل الجمر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٥٨.

(٣) متهافتاته، ص ١٢٢.

(٤) ذهب الغزالي إلى أن الفلاسفة قد أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار، مع عدم الإحراق، وبقاء النار نارا، وزعموا: أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها نارا، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام، وردة حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار، لا هذا ممكن، ولا ذلك ممكن.
(تهافتات الفلاسفة ص ٢٢٩ - نقلًا عن النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ١٨٠ هامش.

فمن الواجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، إذ حُجِّدَها والمناظرة فيها مُبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذى يجب أن يقال فيها أن مبادئها أمورٌ إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها^(١)

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق، فإن تَمَادى به الزمان والعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فعرض له تأويلٌ فى مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألا يُصرِّح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله تعالى:

"والراسخون فى العلم يقولون آمناً به"^(٢) هذه حدود الشرائع وحدود العلماء^(٣) فابن رشد هنا إذا كان يقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحياناً، فإن هذا الإقرار لا بد منه بالنسبة للجمهور، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين فى العلم، الذين لهم الحق فى التأويل، طالما أن هذا التأويل قائم على منطق البرهان العقلى، وكل الخطأ يكمن فى التصريح، لأنه ضررٌ على العامة، وهم الذين يتوجه إليهم الشرع بصفة خاصة^(٤).

وابن رشد - رغم نقده للمتكلمين والغزالي بوجه خاص - لا ينكر المعجزات أساساً، بل يفسرها تفسيراً خاصاً به، فنجدته يميز بين المعجز البرائى والمعجز الجوانى، وينكر على الغزالي تركيزه على الأول، فإذا كان الغزالي يرى أنه يمكن أن توجد الحرارة للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو

(١) مِهاث الهالفة، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٣) مِهاث الهالفة، ص ١٢٥.

(٤) راجع ٣ المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد، ص ١٨١-١٨٢.

منها، وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه النار، فإن ابن رشد يرى أن هذا لا يمتنع بشرط أن يوجد هنالك شيء ما، إذا قارن القطن به صار غير قابل للاحتراق^(١)، ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلاً، وصورة الإنسان، فليس من الممكن أن تحل صورة الإنسان في التراب مباشرة، كما يقول المتكلمون^(٢)

فإذا كان المتكلمون يرون أن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشهد، فإن الفلاسفة على خلاف معهم، إذ يرون أن هذا غير ممكن. ويقولون:

"لو كان هذا ممكناً، لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، وكان خالفاً بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم"^(٣)؛ فلا بد من الاعتراف بوجود هذه الوسائط، لأن وجودها هو الذي يحدد معنى التناسب، والتقابل بين هذه الصور والمواد؛ وإذا كان كل من المتكلمين والغزالي يرون أن الله يخلق المختلفات، والمتجانسات، كما يريد، وأن استحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره^(٤)، فإنه من الضروري القول بأنه لكي نضع الكون في علاقات ضرورية بين علل ومعلولات، ينبغي الاعتقاد بأن المتقابلات لا يمكن اجتماعها، ولا المتناسبات يمكن افتراقها؛ وهذا يقوم على افتراض الضرورة التي سلم بها العقل^(٥).

(١) مهابت الهيات، ص ١٢٦.

(٢) نفس المصدر، ص ١٢٧.

(٣) نفس، ص ١٢٧.

(٤) مهابت الفلاسفة، ص ١٣٩.

(٥) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ١٨٣.

وهذا الاتجاه من جانب ابن رشد لا يعد مطعناً فى الدين، طالما أنه فرّق بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى، ونادى بالتأويل والتفرقة بين الطبقات الثلاث.

إن ابن رشد يقترح هنا فهماً آخر للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، فهماً علمياً متقدماً جداً، هو يرى أنه بدلاً من الانطلاق فى بناء الصرح النظرى للعقيدة، من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشيء يناقض إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة، الشئ الذى يثير مشكلة المسؤولية والجزاء، ومشكلة إطراد قوانين الطبيعة، ويدفع إلى طرحها طرحاً لا عقلانياً، لا علمياً، ويفرغ مفهوم الحكمة والعناية الإلهيتين من مضمونهما، إن ابن رشد يرى أنه بدلاً من ذلك ينبغى الإنطلاق من النظام والترتيب اللذين فى العالم بوصفهما تجليات للحكمة والعناية الإلهيتين ودليلاً عليهما، وبالتالى وفى هذه الحالة لن يكون هناك تعارض بين العقيدة الدينية، وبين القول بالسببية، والطبائع، وإطراد قوانين الطبيعة، والقول بإرادة الإنسان وقدرته، فى ظل الشروط التى يقتضيها النظام والترتيب اللذان فى العالم بما فى ذلك بدن الإنسان نفسه. أمّا الإرادة الإلهية المطلقة فلن ينال منها كل ذلك شيئاً، لأنها هى التى قضت أن يكون ذلك كذلك، فحرية إرادة الإنسان وقدرته، وإطراد قوانين الطبيعة، وكل ذلك مظاهر لسنة الله^(١)، "سنة الله التى قد خلت من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلاً"^(٢)

(١) راجع، الدكتور محمد عابد الجابرى، "بنية العقل العربى"، ص ٥٧٠ - ٥٧١.

(٢) سورة الفتح، الآية ٢٢.

الفصل التاسع

فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور

(أ) النورسى الرجل والدور

(ب) مشكلة الشر فى رسائل النور.

(ج) الإرادة الإنسانية بين القدر والجزء الاختيارى.

فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور

أولاً : (النورسى) الرجل والدور :

١ - (هيرة) لمن يكتب عن النورسى ورسائل النور :

قد لا أجد مبرراً للحيرة التى سكنتنى واحتوت نفسى وعقلى، بعد أن قرأت "كليات رسائل النور" أو هكذا ظننت أنى قرأتها "فالأقرب إلى الصواب، تعبيراً عن حالتى مع رسائل النور، أن يظل المرء فى قراءة متواصلة لها، ينكشف له جديد مع كل قراءة، فالرسائل خزينة تنتظر الاكتشاف، كلما نظرت فيها، وتأملتها وعشت معها، وإن شئت الدقة، عايشتها، تضع يديك على الكثير من الكنوز المعرفية، وهذا راجع إلى أن "رسائل النور" باقة مختارة من جنان القرآن الكريم، المستوعب للعوالم والأكوان، فاض ومن بها الحق تعالى على شيخنا النورسى.

فالرسائل مفعمة بالمنقول الإلهى، والمؤيد والمعزز بالمعقول الكونى، وفيها عبير رياض الرحمن المبارك ونفحاته، ونوره وضياؤه، ترى الجمال والجلال يسريان جنباً إلى جنب فى كلماتها وسطورها، الجمال يغرينا بسمو الفكر وشرف العدل وحب الحق، وعشق الفضيلة، وأداء الأمانة، والشغف بالواجب، بينما يفجر الجلال فينا ينبوعاً دفاقاً من القوة، ويهبنا البسالة والشجاعة، ويمنحنا الحمية والأنفة والاستغلاء على الجبن والخوف.

أقول قد لا أجد مبرراً لهذه الحيرة، بعد أن عايشت "رسائل النور" وهممت بالكتابة عن جانب من الجوانب العديدة التى احتوتها - فلسفة الأخلاق فى القرآن بمنظور رسائل النور - أبلغ من بعض عبارات تضمنتها رسالة بعث بها الأستاذ أديب إبراهيم الدباغ إلى السيد/ إحسان قاسم الصالحى،

بمناسبة أن الأخير انتوى كتابة سيرة ذاتية للأستاذ النورسي مستخلصة من تراثه الفكرى والإيمانى، نقول هذه العبارات:

"لابد للحقيقة من أن يتناولها قلم حار وإلا ظلت باردة غير قادرة على التحريك والتحفيز، فأنت - يا عزيزى - تتناول بقلمك شخصية حارة ملتبهة، تتفجر حيوية، وتتدفق أفكارا حارة لاهبة، فليكن قلمك مغموسا بهذا اللهب الإيمانى النورانى لكى يلهب الأفكار وينير القلوب، فالرجل الذى نكتب عنه، لم يكن فى يوم من الأيام عاديا أو تقليديا فى كل ما كتب وترك من تراث، وبالتالي وجب التالى فى الكتابة عنه، ووجب ألا تكون الكتابة باردة فتقتلها البرودة فى مهدها، صحيح أن العلمية مطلوبة والحقائق تفرض نفسها فرضا على المؤلف، ولكن لابد للحقيقة من أن يتناولها قلم حار يقترب من مستوى حرارة وحيوية الأفكار التى سيكتب عنها .

ومن هنا جاءت حيرتى، كيف يتوفر للكاتب عن شخصية النورسى وفكره، حرارة وحيوية وصدق وتدفق وإيمان، هذه الشخصية التى ألهمت الأفكار وأنارت القلوب!

ب - حياة النورسى بذرة لخدمة القرآن الكريم :

وإمامنا النورسى أشهر من أن يعرف به، فهو "بديع الزمان سعيد النورسى"، وبديع الزمان لقبه، وسعيد اسمه، والنورسى نسبة إلى مسقط رأسه، قرية نورس التابعة لناحية "اسياريت" المرتبطة بقضاء "خيزان" من أعمال ولاية "بئليس"؛ له سبعة عشر مؤلفا باللغة العربية، وبقية المؤلفات باللغة التركية، يتكلم باللغة التركية والكردية، ويقرأ ويكتب باللغة العربية والفارسية .

ولد سنة ١٨٧٧م / ١٢٩٤هـ، وتوفى يوم الأربعاء، الخامس والعشرين من رمضان سنة ١٣٧٩هـ، ٢٣ مارس ١٩٦٠م، ودفن فى مقبرة

"أولوجامع" بمدينة "أورفة"، وبعد مرور خمسة أشهر على وفاته، قامت السلطات بنقل رفاتة إلى مدينة "اسبارطة" حيث دفن في مكان لا يزال مجهولاً. جرت أكثر أحداث حياة شيخنا النورسي خارجة عن طوق اقتداره وشعوره وتدبيره "إذ أعطيت لها سير معينة ووجهت وجهة غريبة لتنتج هذه الأنواع من الرسائل التي تخدم القرآن الحكيم، بل كان حياتي العلمية كلها بمثابة مقدمات تمهيدية لبيان إعجاز القرآن بـ (الكلمات)".

وهو يعلن، باقتناع تام وبخالص نيته، لا يتكلف التواضع ونكران الذات، "إن خدماتي وأحداث حياتي قد أصبحت في حكم بذرة، لكى تكون مبدءاً لخدمة إيمانية جلية، قد منحت العناية الإلهية منها فى هذا الزمان شجرة مثمرة برسائل النور النابعة من القرآن الكريم". فحياة النورسي - وبكل ما فيها من ثراء وفاعلية - بذرة لخدمة القرآن الكريم.

ودرس النورسي فى ظل منهجية التعليم فى زمانه علوماً شتى، هى مسالك متنوعة لإيصال الإنسان إلى الله الخالق سبحانه وتعالى، فهو قد درس طرق الكلام والفلسفة والتصوف المعرفية، غير أنه لم يقتنع بأى طريق من تلك الطرق فى دعوته لإنقاذ الإيمان، وإنما اتبع طريق القرآن وحده للوصول إلى الله، لأنه أقرب الطرق إلى إثارة الفطرة الإنسانية، وتحريك العقول الباحثة عن الحق، والقلوب العامرة بالتوثب الدائم، وأكثر الطرق انطباقاً على آيات الأنفس والآفاق.

وتأتى "رسائل النور" نوافذ تظهر فى غاية الصفاء والتناسق والوئام، تلك المعرفة الإلهية التى تعتمد على القرآن وحده، الذى هو كتاب الكون الأكبر الذى يجد الإنسان فيه حقيقة الحياة وحقيقة وجوده معاً، بحديث فى غاية الوضوح، وبأدلة فى غاية اليقين.

وفى مقارنة بين نتائج حكمة الفلسفة، وحكمة القرآن وما يعطيه كل منهما من تربية للمجتمع الإنسانى، يقول النورسى:

"أما ما تعطيه حكمة الفلسفة وحكمة القرآن من تربية للمجتمع الإنسانى فهى، أن حكمة الفلسفة ترى (القوة) نقطة الاستناد فى الحياة الاجتماعية، وتهدف إلى "المنفعة" فى كل شىء، وتتخذ (الصراع) دستوراً للحياة، وتلتزم بـ "العنصرية" والقومية السلبية رابطة للجماعات، ومن المعلوم أن من شأن القوة هو (الاعتداء) وشأن المنفعة هو (التراحم) إذ لا تفى لتغطية حاجات الجميع وتلبية رغباتهم، وشأن (الصراع) هو (النزاع والجدال)، وشأن (العنصرية) هو (الاعتداء) إذ تكبر بابتلاع غيرها وتتوسع على حساب العناصر الأخرى، ومن هنا تلمس لم سلبت سعادة البشرية من جراء اللهاث وراء هذه الحكمة.

أما حكمة القرآن الكريم، فهى تقبل (الحق) نقطة استناد فى الحياة الاجتماعية، بدلا من (القوة)، وتجعل (رضى الله سبحانه)، ونيل الفضائل هو الغاية بدلا من (المنفعة)، وتتخذ دستور (التعاون) أساسا فى الحياة، بدلا من دستور (الصراع)، وتجعل غاياتها الحد من تجاوز النفس الأمار، ودفع الروح إلى معالى الأمور، وإشباع مشاعرها السامية لسوق الإنسان نحو الكمال والمثل الإنسانية.

وموقف النورسى من الفلسفة من حيث هى ليس موقفا عدائيا، وهو يؤمن بطريق العقل المنطقى مصدرا من مصادر المعرفة، ولكنه يرفض تحريف العقل من خلال مذاهب فلسفية معينة ترفض مبادئ الدين الحق "الوحى الإلهى"، استمع إليه يقول:

"..... فالفلسفة التى تخدم الحياة الاجتماعية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية وتمهد للرقى الصناعى، فهى فى وفاق ومصالحة مع

القرآن، بل هي خادمة لحكمة القرآن، فلا تعارضها ولا يمكنها ذلك، وأما الفلسفة التي غدت وسيلة للتردى في الضلالة والإلحاد والسقوط في هاوية المستنقع الأسن للطبيعة، فإنها تنتج السفاهة واللهو والغفلة والضلالة وتعارض الحقائق القرآنية".

وهكذا فأنت تجد أن النورسي انطلق من قلب القرآن إلى أعمال الأنفس والآفاق في ترابط كوني رائع، يريح العقل ويستولى على القلب، وصاغ فكره من أسماء الله الحسنى بناء كونيا متناسقا، يشكل نظرة الإنسان المسلم إلى الكون والحياة والمجتمع والإنسان، وينقذ الإنسان العصري الحاضر من غربلة قاتلة وفصام نكد، ملى آثار رحمة الله التي تغمر الحياة، من خلال قيم مجموعة موحدة، فقد لنا من خلال أكثر من مائة وثلاثين رسالة عميقة، انبثقت من هدى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، شرحا لأصول العقائد الإسلامية بأدلتها العقلية والعلمية القاطعة الدامغة، وقدم لنا أيضا، مذهبية الإسلام الشاملة في الكون والحياة والمجتمع الإنساني، بدقائقها وبمقدماتها وتناجزها، قدم لنا علاجاً للمشكلات الخطيرة التي أثيرت في عصره أمام الإسلام، والشبهات التي نثرت بتعمد من حوله، وذلك بمنطق يبتعد عن قيود المصطلحات الكلامية، وجمود المقدمات الفلسفية التي تزيد في الحيرة، دون أن تنتقد - هذه القيود الكلامية وهذا الجمود الفلسفي - في عصرنا هذا عقيدة أو تبني إيمانا، أو تدخل إشراق الروحانية الإسلامية المتزنة في كيان الإنسان المسلم.

■ - بعض النواحي اللاحقة في شخصية النورسي :

جاءت حياة شيخنا بين قوم انحسرت اللغة العربية عنهم، وأصبحوا في الغالبية الغالبة منهم لا يتكلمونها، فالنورسي إنسان غير عربى، يكشف من أسرار القرآن الكريم وإيماءاته ومراميه وبلاغة ألفاظه وتراكيبه ونظمه

وأبعاده والحكمة فيه، وهذا شيء يكاد يكون معجزة، وأمر يدعو للدهشة والإكبار حقاً.

ومن النواحي اللامعة أيضاً في شخصية النورسي، أنه كان مؤثراً غاية التأثير على سامعيه، مقنعا لمن يريد أن يقتنع منهم، وهذه الملكة مكنيت له من نفوس طلابه، وجعلتهم طاقة مقتدرة على حمل رسائل النور إلى كل مكان تمكن للإيمان وترشد إلى العمل الصالح وتغرض السلام الاجتماعي والتعاون والمحبة، وترسي دعائم الأمة الإسلامية السعيدة في الدارين^(١).

فمن يتأمل "رسائل النور" يجدها تركز على تربية النفس البشرية وغرس الحقائق الإيمانية فيها وصبغها بها، لتصبح هذه الحقائق سلوكاً وحركة إنسانية تعمر الكون على سنة الله ورسوله، وخصوصاً وأن النورسي وجد نفسه يعيش في مجتمع إسلامي غاب عنه الوعي الإيماني العميق، وكان لابد أن يعود، فكانت رسائل النور.

وقضية الإسلام الملحة عند شيخنا النورسي ليست قضية صراع سياسي يمكن أن يغلب فيه أو أن يكون مغلوباً، إنما هي قضية صراع حضاري رهيب، لا يمكن أن يغلب فيه الإسلام، إذا عرفه العالم على حقيقته، واعتقده وأمن به، لذا فهو يرى أن أوروبا التي تمثل قمة حضارة اليوم يمكن أن تخفى في رحمها جنين الإسلام، إذا فهمته واستوعبته، وأن هذه الرحم ستنتشق عن هذا الوليد يوماً ما ليخرج في أحضان الغرب، وينمو ويكبر ويبلغ أشده^(٢).

(١) محمد التهامي: النورسي أنوار لا تغيب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م، ص ٢٠.

(٢) ورأى النورسي هذا، تضمنته إجابته عن سؤال وجهه مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت بن حسين المصطفى الحنفي (ت سنة ١٣٥٤هـ) في زيارة له لاستانبول، وكان =

وقد وعى النورسى وأدرك همه وهدفه ورسالته، وقرر مستعينا بالله تعالى وحده، أن يضحي بالعالى والرخيص من أجل تحقيق هذا الطموح، وتجسيد هذه الرسالة، وكان أن نزل إلى الميدان مدافعا عن دين الله، مجاهدا في سبيله، ضحى في سبيل إنقاذ الإيمان وإيقاظ الأمة بكل شيء، بالدنيا كلها، راحة ومالا ومنصبا، فنفى، وسجن، وشرد، ولوحق، حتى آخر لحظة من لحظات حياته المثمرة المباركة، وهو على فراش الموت^(١).

= النورسى فى الثلاثين من عمره، أما السؤال فهو: ما رأيك فى الحرية الموجودة الآن لدى الدولة العثمانية، وماذا تقول فى مدينة أوروبا، وأما الإجابة فهي: أن الدولة العثمانية حبلت حاليا بجنين أوروبا وستلد يوما ما، أما أوروبا فهي حبلت بجنين الإسلام وستلد يوما ما.
راج إحسان الصالحى: بدائع الزمان ٠٠٠ ص ٣١.

(١) النورسى متكلم العصر الحديث، ص ٥١، ٥٢.
واليك طرفا من خبر صراحته وشجاعته وقناعته بقضيته ورسالته وتضحيته فى سبيلها بالعالى والرخيص:

أ - فى سنة ١٩٠٧م، يقدم النورسى طلبا إلى السلطان عبد الحميد بفتح المدارس التى تعلم العلوم الكونية الحديثة بجانب العلوم الإسلامية، ويرمل شيخنا إلى لجنة التفتيش العسكرى، ويرفض محاولة رئيسها استمالته بمرتب سخي، ويهدده رئيس اللجنة قائلا: "إن العاقبة لمن تكون سارة، يرد شيخنا الشجاع: "عندما جئت إلى اسطنبول كنت واضعا روى على كفى، إعملوا ماشئتم، فإنى أريد أن أوقف أبناء الأمة، وأقوم بهذا العمل لأنى فرد من هذا البلد، لا لأقتطف من ورائه منفعة شخصية".

راجع: نجم الدين شاهين، بديع الزمان سعيد النورسى وجوانب مجهولة من حياته، ص ٩٥ - ٩٦.

ب - جاء فى دفاعه الصريح الجريء البليغ، ردا على التهديد بشنقه بدعوى مطالبته بعودة الشريعة، "لو كان لى ألف روح، لكنت مستعدا للفداء به فى سبيل حقيقة شرعية واحدة، ذلك لأن الشريعة هى السبيل الوحيد للسعادة، وهى العدالة المحضة، وهى الفضيلة والشريعة الحقّة".

راجع: سعيد النورسى، رجل القدرة فى حياة أمة، مخطوط بقلم المهندس أورخان محمد على، ص ٥١ - ٥٥.

وما أجمل وأبلغ وأعق عبارته التي يخاطب بها البائسين الذين سقطوا في درك الكفر المطلق، الذين باعوا دينهم بدنياهم، الذين زعموا أن الإلحاد ضرب من متطلبات السياسة، وأن النورسى، برسائل النور، يفيد عليهم مدنياتهم، ويحول دون تمتعهم بمباهج الحياة وملذاتها، تقول كلمات هذه العبارة:

"..... إلا فلتعلموا جيدا، بأنه لو كان لى من الرؤوس بعدد ما فى رأسى من شعر، وفصل فى كل يوم واحد عن جسدى، فلن أحنى هذا الرأس الذى نذرته للحقائق القرآنية، أمام الزندقة والكفر المطلق، ولن أتخلى بحال من الأحوال عن هذه الخدمة الإيمانية النورية، ولا يسعنى التخلّى عنها".

ولا شك أن رجلا يمثل هذه القوة والشجاعة والثبات والإيمان بالحق، والاعتزاز بالعقيدة وبالانتساب إلى أفضل نسب وأعزه وأكرم، نسب الدين الإسلامى، لا شك أن مدافعا عن دين الله، مجاهدا فى سبيله، كالنورسى،

= ج - أثناء زيارة القائد العام الروسى، المعسكر المأسور به شيخنا، يقوم له الأسرى احتراماً، وإن شئت الدقة قلت خوفاً، فيما عدا شيخنا النورسى الذى تشكل له محكمة عسكرية، وينصح بالاعتذار للقائد العام طلباً للمغف، وتأتى إجابة النورسى، الرجل الذى ملأ الإيمان قلبه، المنتسب بكل جوارحه إل العقيدة، "إننى راغب فى الرحيل إلى دار الآخرة، والمثول بين يدى الرسوم الكريم (ص) فأنا بحاجة إلى جواز سفر فحسب للآخرة، ولا أستطيع أن أعمل بما يخالف إيمانى ٩٠٠٠

أرأيت قوة وشجاعة وثباتاً وإيماناً بالحق واعتزازاً بالعقيدة، وبالانتساب إلى أفضل نسب، وأعزه وأكرم وأنبه وأسماء، نسب الدين الإسلامى، أقول أرأيت موقفاً يظهر كل هذا المعانى والقيم عند كل مصلحين ومجددين، كهذا الذى وقفه شيخنا النورسى، لا أعتقد .

د - يقول لمصطفى كمال، عندما بدأت الحكومة فى نصب تماثيله، تماثيل مصطفى:-
"إن هجوم آيات قرآننا العظيم إنما ينصب على التماثيل، أما النصب التى يجب على المسلمين إقامتها، فهى المستشفيات والمدارس، وملاجئ الأيتام والأقسام الداخلية للطلبة ودور العبادة وشق الطرق".

(راجع: النورسى رجل القدر ٠٠٠ ص ١١٠).

فدائياً باع الدنيا كلها فى سبيل الآخرة، ومرضاة الله ونفع الناس، نفى وسجن وشرّد، وكل همّه إرشاد أهل القرآن إلى حقائق الإيمان، وحثهم على احترام الفكر الإيماني، واعتباره الحياة التى لا غنى لحياتهم الإيمانية عنها؛

أقول لا شك أن النورسى الذى تجسدت فيه كل هذه القيم، كان محاطاً بالعناية والفضل الإلهيين، وكفى بهما سنداً وعوناً لأن يبرهن للعالم أجمع . . . "أن القرآن الكريم شمس معنوية لا يخبو سناها ولا يمكن إطفاء نورها".

وتأمل معى جميل عبارته التى يقول فيها:

" . . . فتلك الفتوحات التى هيأتها العناية الإلهية لرسائل النور، جعلتني أحب تلك الحياة الضجرة القلقة المضطربة، بل جعلتني أردد ألف شكر وشكر للبارئ سبحانه وتعالى". حقا فقد جعلته هذه الفتوحات التى هيأتها العناية الإلهية، راضياً بجميع المشقات الآتية على شخصه، وبكل سرور وامتنان، ويضحى بروحه ونفسه قبل جسده، فى سبيل سلامة "رسائل النور" وسلامة "طلاب النور".

ثانياً : (مشكلة الشر فى رسائل النور) :

أ - (الشر ليس أصلاً فى العالم، وإنما سبيل لمعرفة الخير :

الوجود عند النورسى خير محض، ونور وجمال، والعدم شر محض وظلام وقبح، ويصدر الخير من الخير المطلق تبارك وتعالى، من الجميل المطلق عز وعلا، ولا يصدر من الحكيم المطلق سبحانه العبث البتة.

ويذهب النورسى إلى أن الكمال والخير فى الكائنات هى المقصودة بالذات، وهى الكليات، وأن الشر القبيح والنقصان جزئيات بالنسبة إليها قليلة تبعية معمورة فى الخليقة، خلقها خالقها منتشرة بين الحسن والكمال، لا

لذاتها، بل لتكون مقدمة وواحدا قياسا لظهور - بل لوجود - حقائق الخير والكمال والحسن .

فالخير هو الأصل في العالم وكل ما ينزل بالحياة جميع وحسن، حتى الأوضاع التي تتسم بالآلام والمصائب - من وجهة نظرنا ورويتنا القاصرة - حتى هذه، أنوار جمال لطيف تشف عن أشعة رحمة ضمن لمعات الحكمة الإلهية، إظهارا لأحكام بعض الأسماء الحسنی .

والمحصلة أن الضلالة والشر بأكثريتها المطلقة شيء عديم وسلي وغير أصيل، وهي إخلال وتخريب، أما الهداية والخير، فهي بأكثريتها المطلقة ذات وجود وشيء إيجابي وأصيل وهي إعمار وبناء، والشر ملازم للخير، والإثنان نقيضان في الحياة لكنهما دائما رفيقا درب وطريق، ما دامت الحياة، وما دام الإنسان حيا يرزق، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، ليحاسب الأشرار ويجزى الأخيار .

الخير والشر - عند شيخنا النورسي - عنصران في كل مكان، تتصارع آثارهما وثمارهما بعضها مع البعض الآخر، وينتج عن هذا، التغير الدائم والتبدل المستمر، وفروع وأغصان هذين العنصرين المتضادين ونتائجهما سيمتدان ويستمران حتى يوم القيامة، وسيفترقان أخيرا إلى جنة وإلى جهنم .

فالخطيئة لن تختفي أبدا من حياتنا، وما علينا أن نفعله أن ندرس ونبحث لماذا يخطئ الناس، وما الذي أوصلهم مستنقع الرذيلة ووحل الخطيئة، فإذا عرفنا تجنبنا الوقوع في مثل ما وقعوا فيه .

وإليك بعض التفصيل لرؤية النورسي في مسألة الشر، والمستمدة أساسا من القرآن الكريم، والتي تبصرنا بحقيقة أن الطريق الوحيد للتخلص

من الشرور، من الخطيئة، هو طريق السير فى نور التوحيد بكل إيمان وبكل محبة .

يحدثنا شيخنا النورسى فى "كليات رسائل النور" عن حياة الغربية والأسر التى أضطر إليها، وما تضمنته من شعوره بآلام كبيرة، إضافة إلى إحساسه آلام إخوانه ووطنه، بل والإنسانية جميعا، بما من الله عز و علا عليه برقة إنسانية شفوقة موجودة فى فطرته، جعلته مهما ومهموما بالعالم الإسلامى اهتمامه بداره ووطنه، بل إن شيخنا كان يتألم حتى لآلام الحيوان .

ويظهرنا النورسى على هدفه من عرض جروحه المؤلمة هذه، وهو بيان كيف أن الترياق القدسى للقرآن الحكيم، شفاء ناجع ونور لامع لهذه الجروح، ونجده يحدثنا عن شرور أخرى - على الأقل من وجهة نظرنا غير المتعمقة - إضافة إلى هذه الشرور الأخلاقية، كالمصائب والأمراض والأوبئة والزلازل والفيضانات والموت، أقول يحدثنا شيخنا من خلال رؤيته الجمالية لكل ما يحدث فى هذه الدنيا، وبنص عبارته:

"هذه الدنيا حديثة متجددة على الدوام، تظهر فى مراهاها تجليات الأسماء الحسنى للصانع ذى الجلال، ومزرعة لغراس الآخرة"، وهو أيضا يفسر وجود الشر - سواء أكان أخلاقيا أم طبيعيا - تفسيرا يتلائم ويتوافق مع العلم والقدرة والإرادة والرحمة والشفقة والعناية الإلهية .

وتبدو رؤيته الجمالية لكل ما يحدث فى هذه الدنيا، فى كثير من عباراته التى ضمنها "رسائل النور"، استمع إليه مثلا يقول:

"إن كل شىء فى الكون ينطوى على خير، وفيه جمال وحسن، أما الشر والقبح فهما جزئيان جدا وهما بحكم وحدتين قياسيتين، أى أنهما وجدا لإظهار ما فى الخير وما فى الجمال من مراتب كثيرة وحقائق عديدة، لذا

يعد الشر خيرا والقبح حسنا من هذه الزاوية، أى من زاوية كونهما وسائل
للإبراز المراتب والحقائق".

وهو يقول أيضا:

"لقد تحققت لدى العقول السليمة، أن الخير هو الأصل فى العالم، أما
الشر فهو تبعى، فالخير كلى والشر جزئى، وثبت بشهادة العلوم جميعها
وبتصديق الاستقراء التام الناشئ من نظر الحكمة، أن الحسن والخير والحق
والكمال، هو المقصود بالذات والغالب المطلق فى خلق العالم، أما الشر
والقبح والباطل، فهى أمور تبعية ومغلوبة ومغمورة، وحتى لو كانت لها
الصولة فهى صولة مؤقتة".

وما نطلق عليه اسم "الشرور" لكثير من الحوادث ليس شرا،
فلأشياء وللحوادث اتجاهات وزوايا مختلفة، إذ قد يبدو شيء ما شرا من
زاوية معينة، وخيرا من زاوية أخرى، فهناك حوادث يبدو ظاهرها شيئا
وقبيحا ومشوشا، ولكن جمال براق خلف الستار الظاهرى لها، حتى أن
القرآن الكريم يشير إلى هذا الخصوص بشكل واضح "وعسى أن تكرهوا
شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا
تعلمون"، والسطحية، والتطلع إلى القشور، والاكتفاء بمطالعة الظاهر وراء
حكم الإنسان بقبح شيء ما، وإطلاق اسم "الشر" عليه، وهذا انخداع معرفى
ينبهننا إليه النورسى ويحذرنا منه.

ويحدثنا النورسى عن حكمة مزج الشر بالخير، وأن الشر هو سبيلنا
لمعرفة "الخير"، إذ لا معنى للعافية دون وجود المرض، ولا نتجذوق لذة
الصحة إن لم يخرب المرض، فيقول:

"أن الشر في الكون والمخلوقات ليس هدفا لذاته، وإنما هو وحدة قياسية لتقلب حقيقة واحدة للجمال إلى حقائق كثيرة، والشر كذلك، بل حتى الشيطان نفسه، إنما خلق وسلط على البشرية ليكون وسيلة لترقيات البشر غير المحدودة نحو الكمال التي لا تتال إلا بالتسابق والمجاهدة، وأمثال هذه الشرور والقبايح الجزئية خلقت في الكون لتكون وسيلة لإظهار أنواع الخير والجمال الكليين".

وهو يقول أيضا:

"إن قبحا يكون سببا لإنتاج أنواع من الجمال أو سببا لإظهارها، يعد كذلك جمالا، وأن إنعدام قبح يؤدي إلى إخفاء كثير من الجمال، وإلى عدم ظهوره، لا يعد قبحا واحدا، بل أضعافا مضاعفة من القبح؛ بل إن الشر القليل يفتقر بل يستحسن لأجل الخير الكثير، لأن في ترك الخير الكثير - لأن فيه شرا قليلا - شرا كثيرا، وفي نظر الحكمة إذا قابل الشر القليل شرا كثيرا صار الشر القليل حسنا بالغير".

وعن ملازمة الشر للخير، وأنهما دائما رفيقا درب وطريق، وعنصران موجودان في كل مكان حتى يرث الله الأرض، يقول النورسي:

"إن الله جل جلاله لما أراد أن يبدع عالما للابتلاء والامتحان لحكم كثيرة تدق عن العقول، وأراد تغيير ذلك العالم وتحوله لحكم، مزج الشر بالخير، وأدرج الضر في النفع، وأدمج القبح في الحسن، فوصلها بجهنم وأمدّها بها، وساق المحاسن والكمالات تتجلى في الجنة، وأيضا لما أراد تجربة البشر ومسابقتهم وأراد وجود اختلافات وتغيرات فيهم في دار الابتلاء، خلط الأشرار بالأبرار، ثم لما انقضى وقت التجربة، وتعلقت الإرادة بأبديتهم جعل الأشرار مظهر خطاب (وامتازوا اليوم أيها المجرمون)، وصير الأبرار مظهر تلطيف وتشريف (فادخلوها خالدين)، ولما امتاز

النوعان تصنعت الكائنات فانسلت مادة الضر والشر عن عنصر النفع والخير والكمال، فاختارت جانباً، والحاصل: أنه لو أمعن النظر في الكائنات صودف فيها عنصران أساسان، وعرفان ممتدان إذا تحصلا وتأبدا صاراً جنة وجنهم".

وتشكل المصائب والشرور - في رأى شيخنا - جزءاً صغيراً من نتائج القوانين العامة والكلية التي تمثل الإرادة الكلية للسلطنة الربانية فقط، فهذه الشرور الجزئية - إذن - من مقتضى سريان وجريان هذه القوانين، ويرى النورسى أن الله تعالى يقوم بتجليات خاصة بمحافظة الإنسان من الشرور الجزئية التي تظهر للوجود عند قيام القوانين الكلية بإجراء فعاليتها، ويسرع - عز وعلا - إلى نجدته ويوصل رحمته غليه إما مباشرة أو بوساطة عبادة ودعاء ذلك الإنسان.

واستناداً إلى هذه الرؤية التي ترى الأشياء تجليات الأسماء الحسنى للمبدع ذى الجلال، ينظر النورسى إلى التلف والتخريبات والمرض والشيوخة والموت و "حتى خلق الشيطان خير وجميل من هذه الزاوية، لأنه وسيلة للمنافسة والمسابقة والنضال، الذى هو المحرك لظهور الفروقات والتميزات المعنوية، وما أجمل عبارته التي يقول فيها:

"إن حياة على وسادة الراحة ليست وجود خير محض، بل هى أقرب اتجاهاً إلى العدم وإلى الشر المحض".

ب - الموت (خير) و (باب الرحمة) لأهل الإيمان :

ما دام الله موجوداً، وعلمه يحيط بكل شئ، فلا بد ألا يكون هناك فى عالم المؤمن، عدم، وإعدام، وانعدام وعيب، ومحو، وفناء، من زاوية الحقيقة، بينما دنيا الكفار زاهرة بالعدم والفراق والانعدام ومليئة بالعيب

والفناء، والإيمان مثلما ينقذ الإنسان من الإعدام الأبدي أثناء الموت، فهو ينقذ دنيا كل شخص أيضا من ظلمات العدم والانعدام والعبث، بينما الكفر - ولا سيما إن كان مطلقا - فإنه يعدم ذلك الإنسان، ويعدم دنياه الخاصة به بالموت، ويلقيه فى ظلمات جهنم معنية محولا لذائذ حياته آلاما وغصصا.

الموت - فى رسائل النور - ليس إعداما، ولا عبثا ولا سدى ولا انقراضا، ولا انطفاء، ولا فراقا أبديا، بل هو تسريح من لدن فعال حكيم راجيم، وتبديل مكان وتغيير مقام، وسوق نحو السعادة الخالدة، حيث الوطن الأم، الوطن الأصلي، أى هو باب وصال لعالم البرزخ، فالموت - ومهما يبدو ظاهرا انحلالا وانطفاء - إلا أنه فى الحقيقة مبدء ومقدمة لحياة باقية للإنسان وعنوان لتلك الحياة، مثلما تضمّر البذرة تحت ارض وتموت ظاهرا، إلا أنها تمضى باطنا من حياة البذرة الجزئية إلى حياة السنبل الكلية.

وما دامت هذه هى ماهية الموت - من زاوية الحقيقة - فلا ينبغي أن ينظر إليه كأنه شئ مخيف، بل يجب اعتباره تباشير الرحمة والسعادة.

وتأمل معنى عبارة النورسى التى يقول فيها:

"إعلم إن فى إكثار ذكر القرآن لمآل (إليه مرجعكم)، (وإليه ترجعون)، (وإليه المصير)، (وإليه مآب)، بشارة عظيمة - وإن تضمنت للعاصي تهديدا - إذ تقول هذه الآيات للناس، إن الموت والزوال والفناء والفراق من الدنيا، ليست أبوابا للعدم والسقوط فالموت فى رؤية شيخنا القرآنية، بداية رحلة جديدة من الحياة تأتى بعد أن يسلم المرء الروح ليبدأ مرحلة حياتية أشرف وأسمى من تلك الحياة المرئية المألوفة، والموت بهذا هو ممر الخلوص إلى الحياة الأشف، وتأمل حديث النورسى عن هذا المعنى السامى الذى تضمنته الآية الكريمة:

"توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين"، ففى الأثناء التى كان يوسف - عليه السلام - فيها فى ذروة السعادة والسرور، بعد أن أقر الله عينه ولقى والديه وتعارف وتحاب هو وأخوته، فى هذه الأثناء، تخبر الآية الكريمة أن يوسف - عليه السلام - نفسه، هو الذى يسأل ربه الجليل وفاته لينال سعادة أعظم من هذه السعادة التى ينعم بها يوسف، وهو الأنيس بالحقيقة، إذ طلب الموت المر وهو فى ذلك الوضع الدنيوى المفرح اللذيذ كى ينال تلك السعادة العظمى هناك".

والموت أمر وجودى عبر عنه القرآن الكريم بقوله: "الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا"؛ فهو مخلوق وهو نعمة كالحياة، فأما عن كون الموت أمرا وجوديا فأليك نص النورسى:

"إن الموت فى حقيقته تسريح وإنهاء لوظيفة الحياة الدنيا، وهو تبديل مكان وتحويل وجود، وهو دعوة إلى الحياة الباقية الخالدة ومقدمة لها، إذ كما أن مجيء الحياة إلى الدنيا هو بخلق وتقدير إلهى، كذلك ذهابها من الدنيا هو أيضا بخلق وتقدير وحكمة وتدبير إلهى".

وأما عن كونه - الموت - نعمة كالحياة، فإن ذلك يتجلى فى رؤية شيخنا النورسى فى مظاهر عدة منها، قضبان سجن الحياة المظلم الضيق المطرب، ودخول فى رعاية المحبوب الباقي، وفى كنف رحمته الواسعة، والله تعالى هو الذى يهب الموت (ويميت)، أى هو الذى يسرحك من وظيفة الحياة، ويبدل مكانك فى الدنيا الفانية، وينقذك من عبء الخدمة، ويحررك من مسؤولية الوظيفة، أى يأخذك من هذه الحياة الفانية إلى الحياة الباقية.

أضف إلى ذلك، أنه كما أن الحياة برهان الأحدية، ودليل وجود الوجود، فالموت دليل السرمدية والبقاء، فالموجودات تشهد بوجودها على وجوب الواجب الوجود، وتشهد بزوالها مع أسبابها، ومجىء أمثالها عقيبها

على أزليته وسرمدتيه وأمديته، إذ أن تجدد المصنوعات الجميلة، وتبدل الموجودات اللطيفة وغروبها في طلوع أمثالها وأقولها في ظهور أشباهها، تشهد شهادة قاطعة على وجود ذى جمال سرمدى عال دائم التجلى، وعلى بقاءه ووحدته.

إن هذا التحليل العميق الذى قدمه النورسى للموت، وأنه ليس فناء ولا إضمحلالاً ولا انسحاباً، وإنما هو مجلاد تحول ونقله إلى الأكمل والأشرف، وهو بذلك تبشير الرحمة والسعادة، أقول إن تحليل النورسى هذا مفيد كل الإفادة على أكثر من مستوى، فهو مفيد على المستوى العقدى لأنه ينصب على ظاهرة الموت التى هى عتبة اليوم الآخر، وهو جزء من الغيب الذى يؤمن به كل مؤمن، كما أن هذا التحليل مفيد على المستوى النفسى، لكونه يكسب المرء إطمئناناً وانسجاماً مع الذات، فهو إعلان عن بقاء الإنسان واستمراره واتصال حياته الأخرى بالأولى، وغير خاف أن فلسفة الموت عند شيخنا النورسى رفض لفلسفة العدم والإلغاء والتشاؤم التى أشاعتها الفلسفات المادية التى حصرت حياة الإنسان فى بعد واحد وهو حياته فى الدنيا، مما أصابه باليأس والتأزم والقلق والكآبة والعبثية.

أما وأن يكون الموت رحلة نحو حياة تفر النفس وتطمئن بها، لأن (الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون)، فهذا يهون من شأن الموت، فلا يجعله ذلك الشيخ المرعب الذى يفنى الإنسان ويدمره، ومثل هذا الإحساس يكسب الإنسان شجاعة خاصة لمواجهة المشاق واقتحام الصعاب.

وليس أجمل من قول النورسى فى الشعاعات:

"إن أئمن ما عند الإنسان، وأعظم ما يحرص عليه ويدافع عنه ويجهد فى الحفاظ عليه، هو روحه بلا شك، والمؤمن يحس - يقينا - بفرح عميق إزاء تسليم الإنسان لأعز ما يملكه فى الوجود - وهو روحه - إلى يد "قوى أمين" ليحفظه من العبث والضياع والفناء".

٢ - الإنسان منبع الشرور الأخلاقية :

يرى النورسى أن خلق الشر ليس شراً، وإنما كسب الشر شر، لأن الخلق والإيجاد ينظر إليه من حيث النتائج العامة، فوجود شر واحد، إن كان مقدمة لنتائج خيرة كثيرة فإن إيجاده يصبح خيراً باعتبار نتائج، أى يدخل فى حكم الخير .

ويعطينا - كعادته دائماً فى تبسيط الفكرة وسرعة وصولها إلينا واستيعابنا لها - مثلاً لذلك، يقول:

"النار لها فوائد ومنافع كثيرة جداً، فلا يحق لأحد أن يقول: إن إيجاد النار شر، إذا ما أساس استعمالها باختياره وجعلها شراً ووبالاً على نفسه، وكذلك خلق الشياطين وإيجادهم فيه نتائج كثيرة ذات حكمة للإنسان، كسموه فى سلم الكمال والرقى، فلا يسيغ لمن استسلم للشيطان - باختياره وكسبه الخاطئ - أنى قول: أن خلق الشيطان شر، إذ قد عمل الشر لنفسه بكسبه الذاتى".

وهو يذهب إلى أن سبب الشر يتمثل فى عدم قبول الخير الوارد من الخير المطلق سبحانه قولاً حسناً، وأن النفس الإنسانية أماراة بالسوء وبالتالى فهي منبع الشرور الأخلاقية، ونطالع له (مونولوجاً) راقياً سامياً بينه وبين نفسه الغوية، يجسد لنا هذه المعانى، ومن خلاله يوجه النورسى نصحا لكل نفس غوية مغرمة بالفخر معجبة الشهرة هائمة وراء المدح والثناء .

تقول عبارات هذا المونولوج الجميلة الموحية:

"يا نفسى الغوية إن كانت بذيرة التين التى هى منشأ ألوف الثمرات، والساق النحيفة الصلبة التى تعلقت بها مئات العناقيد، إن كانت هذه الثمرات والعناقيد من عمل تلد البذيرة والساق من مهارتهما، لزم كل من يستفد من

تلك النتائج أن يبدي المدح ويظهر الثناء لهما إن كانت هذه الدعوى حقاً،
 فلربما يكون لك حق أيضاً في الفخر والغرور لما حملت من النعم، بينما أنت
 لا تستحقين إلا الذم، لأنك لست كتلك البذرة، ولا كتلك الساق، وذلك لما
 تحمِلين من جزء اختياري فتتقصين بفخرك وغرورك من قيمة تلك النعم
 وتبخسين حقها، وتبطلينها بكفرانك النعم، فليس لك الفخر، بل الشكر، ولا
 تليق بك الشهرة، بل التواضع والحياء، وما عليك إلا الاستغفار وملازمة
 الندم، لا المدح، فليس كمالك في الأنانية، بل في الاستهزاء. فالنفس ليست
 الفاعل ولا المصدر، بل المنفعل ومحل الفعل، وخلقنا قابلة للخير، مرجع
 للشرع، ولها تأثير، فعل، واحد فقط، وهو تسببها في الشر، عند عدم قبولها
 الخير الوارد من الخير المطلق قبولاً حسناً.

وتتواصل كلمات النورسي الجميلة، فيقول:

"فيا نفسي! لا تقولي إنني قد انتخبت من دون الناس كلهم، وهذه
 الثمرات إنما تظهر بوساطتي بمعنى أن لي فضلاً ومزية! كلا ٠٠٠٠ وحلش
 لله ٠٠٠٠ بل قد أعطيت تلك الثمرات لأنك أحوج الناس إليها، وأكثرهم
 إفلاساً، وأكثرهم ألماً ٠٠٠٠".

معنى ذلك أن النفس الإنسانية تأمر صاحبها بالسوء، ومن بينه
 وأخطره أن يغرم الإنسان بالفخر، ويعجب بالشهرة، ويهيم وراء المدح
 والثناء، لمجرد أن بعضاً من الثمار، بعضاً من الخير، ظهر على يديه،
 فيظن أنه فاعله، وأنه مصدره، وتغويه نفسه بالفخر، وانتظار المدح والثناء
 من الآخرين، والحقيقة أن هذه الثمار، ليست من عمل الإنسان، ولا من
 مهارته، وإنما هي فعل الفاعل الحق، المصدر الحق، الله تبارك وتعالى،
 وينبغي على المرء، الذي يظهر الحق تعالى على يديه، ومن خلاله بعض
 هذه الثمرات، بعض هذه النعم، ينبغي عليه الشكر، والتواضع والحياء

والاستغفار والاستهداء، ينبغى عليه شكر من أظهر هذه النعم، والتواضع له عز وعلا، والحياء منه، فليس للإنسان أى فضل ومزية، كلا وحاش لله، "بل قد أعطيت تلك الثمرات له، لأنه أحوج الناس إليها، وأكثرهم إفلاساً، وأكثرهم تألماً".

وفى الإنسان - وكما يذهب النورسى - قابلية عظمى للخير، وقابلية عظمى للشر، وهو - الإنسان - يستطيع الأولى، أى يستطيع أن يكون خيراً، ويستطيع الثانية، أى أن يكون شريراً، وذلك بما من الله تعالى بنعمة التكليف وحمل الأمانة، وشرفه بها، وسمى بها منزلة فوق كل الكائنات، يقول شيخنا النورسى:

"إن فى الإنسان جهتين، الأولى، جهة الإيجاد والوجود والخير والإيجابية والفعل، والأخرى جهة التخريب والعدم والشر والسلبية والانفعال، تتمثل الأولى فى قبوله الخير الوارد من الخير المطلق، وفى إيمانه بالله وحده، وعبوديته له تعالى وحده، فإذا ما فعل الإنسان ذلك فاز بموقع مرموق فوق جميع المخلوقات، وتتمثل الجهة الثانية، فى استتفاف العبد من العبودية وتجاهلها، وتباهيه بقدرته وأنانيته، وتخليه عن الدعاء والتوكل، وتكبره، وهنا يستحق احتقار جميع الكائنات وازدرائها واستهجانها، بل إن تباهى الإنسان بقدرته وأنانيته إهانة للإنسانية وترذيل لها، تلك التى جعل لها الحق تعالى مقاما عاليا رفيعا، ووظيفة سامية حين شرفها بحمل الأمانة، بالتكليف، بالعبودية له تعالى .

وإذا ما تخلى الإنسان عن أنانيته، وترك اتباع هوى النفس، واكتمل عبدا لله تعالى تائباً مستغفراً ذاكراً له سبحانه، "فسيكون مظهراً للآية الكريمة: (يبدل الله سيئاتهم حسنات)، فتتقل القابلية العظيمة عنده للشر، إلى قابلية عظيمة للخير، ويكتسب قيمة أحسن تقوم، فيخلق عالياً إلى أعلى عليين .

وهكذا يقوم شيخنا - وينصح كلا منا بذلك - نفسه الأمانة السوء، تلك النفس الجاهلة المتفاخرة المغرورة المرائية المعجبة بنفسها، ويعود بها إلى التحليق عالياً إلى أعلى عليين، بالشكر والتواضع والحياء والاستغفار والاستهداء، وفي كلمة واحدة، في تمام العبودية للحق تبارك وتعالى.

فالإنسان هو منبع الشرور الأخلاقية، وبالتالي وجب عليه إصلاح أنانيته التي هي مصدر لمصائب ومعاصي كثيرة، أشنعها وأكثرها سوء المصيبة الدينية، والتي تتمثل في الكفر سبب كل الشرور، يقول النورسي:

"المصيبة الحقيقية هي المصيبة الدينية"، ذلك لأن الكفر شر وسوء وتخريب وعدم تصديق، ولكن هذا الشر والسيئة الواحدة تتضمن تحقيراً للكون بأجمعه، وإهانة للأسماء الإلهية، وسخرية من الإيمان بأكمله، ذلك لأن الكفر يجر التجليات إلى العبث".

والإيمان، يمثل العلاج من هذه المصيبة - وغيرها - على المستوى النفسى وعلى المستوى الكونى، والمؤمن هو الإنسان الذى وضع كل شيء، وحتى موقعه فى الوجود على المستوى الكونى، فى مكانه الصحيح، و "مادما نملك نعمة كبيرة لا تحد ونعمة ثمينة جدا وقيمة جدا مثل نعمة الإيمان، إذن فأهلاً بكل شيء، أهلاً بالشيخوخة وبالمرض، وأهلاً بالموت والوفاة"، ومع حلاوة الإيمان والرضا والقناعة يجب أن نمزق "الأنانية التى تغذيها النفس الأمانة، ونظهر "هو".

وهكذا فأنت تجد أن الوجود - عند النورسي - كمال ونور، هو الله تعالى الواجب الوجود، والقادر المطلق، والعالم المطلق والصانع ذو الجلال والأكرام، ثم تأتى الأسماء الإلهية الحسنى، "فإذا نظرنا من زاوية الحقيقة نرى أن الكمال والجمال يعود إلى الأسماء الإلهية الحسنى وإلى نقوشها وجلوتها، فمادامت هذه الأسماء باقية وجلواتها دائمية، إذن فلا بد أن تجدد

على الدوام وتتضرر على الدوام وتجمل إذن فهي لا تتجه نحو العدم ونحو
الفناء، بل ربما كانت فى تغير وتبدل نسبى".

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النورسى يفترق عن القائلين "بوجود
الوجود"، ذلك لأنه ما دام يرى وجودا حقيقيا للأشياء، ويرى إثباتا معينا لهذا
الوجود، أى وجودا نابعا من قدرة القادر الأزلى، لذا يقول:

"كل شيء هو" ليس صحيحا، فالصحيح هو: كل شيء منه" ولذا فإن
كل ما يشاهد فى هذا الكون من اللطائف والمحاسن، وكل أنواع الكمال
والاشتياقات والانجذابات وكل الأشواق والتراحم إنما هى "معانى" و
"مضامين" وكلما معنوية تظهر بالضرورة وبالبداهة تجليات ألطاف وإحسان
وكرم صانع هذه الكائنات ذى الجلالة، للقلب وتفتح عين العقل".

د - الإرادة الإنسانية بين القدر والجرء والاختيارى :

١ - الإنسان حرة فى نطاق رعاية القدر :

احترم النورسى إرادة الإنسان، ونظر عليها - كحقيقة كل نظراته -
نظرة قرآنية وسطية، فهو لم يبلغها، وهو أيضا لم يبالغ فى قدراتها حتى
تتحدى - أو هكذا يتمهم البعض - الضرورات القدرية، فهي - إرادة الإنسان
- إرادة جزئية، يمكن تقويتها بالإيمان، وبممارسة التدريب الإرادى الخاص
بالامتناع عن السلوك الفطرى المباح، والتدريب على الأعمال الإيجابية،
والتكيف مع الصبر على الطاعة والبلاء، ونجده يحذر من اليأس والقنوط
والطمع وحب الظهور والخوف والحزن والاستعجال والاستبداد بالرأى
والتقليد والتسويق والراحة والإسراف والرياء والعجب والأنانية .

والإنسان - فى رسائل النور - هو الصفة الإلهية للخالق سبحانه
وتعالى، وهو أرقى معجزة من معجزات قدرته وأطفها، حيث خلقه البارى

مظهرًا لتجليات أسمائه الحسنى، وجعله مدارًا لجميع نقوشه البديعة جلت عظمته، فصيره مثالا مصغرا ونموذجا للكائنات بأسرها، ولذلك فإن الإنسان هو الثمرة النهائية لشجرة الخلق، وللسبب ذاته جعل الله تعالى الإنسان مركزا للكون ومحورا، بل سخر له الكون بتنظيم أنواع النعم المبتوثة فى الكائنات وربطها بأوامر المنافع التى تحض الإنسان، من منطلق أنه من غير المعقول أن يترك الصانع الحكيم - تعالى - الإنسان سدى، وهو الذى خلقه، أعظم نتيجة للسماوات والأرض، وأكمل ثمرة من ثمرات العالم، ومن غير المعقول أن يتركه للأسباب والمصادفات، وهو - الإنسان - يملك أجهزة يتمكن بها تقدير وتأمين خزائن رحمته الواسعة، وهو مخلوق على صورة خليفة فى الأرض، يملك من الأجهزة الحساسة ما يتمكن بها من قياس أدق دقائق تجليات أسماء خالقه الحسنى.

وتحترم "رسائل النور" حرية الإرادة البشرية، فى نطاق رعاية اقدر، وعندما يتحدث النورسى عن القدر، لا يخالف المعنى المتفق عليه بين المدارس الإسلامية، غير أن معالجاته للقدر عليها مسحته الخاصة فى تناول الأمور الفكرية بتمعق وشمولية، وإخراجها من التجريدات إلى الوقائع. وموضوع القدر من الموضوعات التى حيرت أصحاب العقول منذ فجر التاريخ، سواء كانوا من الفلاسفة أو العلماء أو رجال الدين، وقد عنى بها القرآن الكريم عناية كبيرة وأورد الإشارة إليها فى آيات عديدة منها:

(وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم)، (وكل شيء أحصيناه فى إمام مبين)، (ما كان لنفس أن تمون إلا بإذن الله كتابا مؤجلا)، (وما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك).

وينتهى النورسى إلى أن جميع الآيات القرآنية التى أشارت إلى موضوع (القدر)، تدل دلالة واضحة لا لبس فيها على أن القدر بيده كل

شيء، وأن اللوح المحفوظ مسطور فيه دقائق حياة كل إنسان من مولده إلى موته، وأن الإنسان في تصرفاته مربوط بالقدر ومشدود بخيوط لا يراها، وفي نفس الوقت تثبت الآيات جميعها أن الإنسان مسئول عن عمله، وأنه يثاب على العمل الصالح، ويعاقب على ارتكاب السيئات، ولهذا أعدت الجنة للمؤمنين، والنار للمعتدين الخارجين عن النهج الإسلامى، ولكن لا يمكن أن يسأل الإنسان إلا إذا كان له قدر من الاختيار والحرية، فهناك مع القدر الثابت الوجود والتصرف، حيزا لحرية الإرادة البشرية، وعلى ذلك فالمهمة تتحصر في توجيه ذلك الحيز باستثمار الروح القرآنية.

وإليك بعض التفصيل لرؤية "رسائل النور" فى الإرادة الإنسانية، والمستمدة من القرآن الكريم. يستهل النورسى رسالته الخاصة بالقدر، فى "كلماته" وهى الكلمة السادسة والعشرون بقوله:

"إن القدر والجزء الاختيارى جزءان من إيمان حالى ووجدانى، يتبين نهاية حدود الإيمان والإسلام، وليس مباحث علمية ونظرية، أى أن المؤمن يعطى لله كل شيء، ويحيل إليه كل أمر، وما يزال هكذا حتى يحيل فعله ونفسه إليه، ولكى لا ينجو فى النهاية من التكليف والمسؤولية يبرز أمامه الجزء الاختيارى قائلا له: "أنت مسؤول، أنت مكلف".

ونتابع قراءة نص النورسى:

"أجل! إن القدر والجزء الاختيارى هما فى أعلى مراتب الإيمان والإسلام، قد دخلا ضمن المسائل الإيمانية، لأنهما ينتقان النفس الإنسانية، فالقدر ينقذها من الغرور، والجزء الاختيارى ينجيها من الشعور بعدم المسؤولية، وليأمن المسائل العلمية والنظرية التى تفضى إلى ما يناقض سر القدر، وحكمة الجزء الاختيارى كليا بالتشبه بالقدر للتبرئة من مسؤولية

السيئات التى اقترفتھا النفوس الأمارة بالسوء، والافتخار بالفضائل التى أنعمت عليه والاعتزاز بها وإسنادها إلى الجزء الاختيارى".
ونحن واجدون فى هذا النص رؤية واضحة وعميقة لمسألة القدر والاختيار، من بين ملامحها:

إن مسائل القدر والاختيار من المسائل الإيمانية المهمة، لأنهما ينقذان النفس البشرية، فالقدر ينقذها من الغرور، لأن الله تعالى خالق الإنسان وخالق فعله، وإرادة الإنسان ليست مستقلة عن الإرادة الإلهية، ويحدثنا النورس عن بعض الهاءات الآية القرآنية الكريمة "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك".

"إن ما تقتضيه النفس دائماً أنها تتسبب الخير إلى ذاتها، مما يسوقها هذا إلى الفخر والعجب، فعلى المرء أن لا يرى من نفسه إلا القصور والنقص والعجز والفقر، وأن يرى كل محاسنه وكمالاته إحساناً من فاطره الجليل، ويتقبلها نعماً منه سبحانه فيشكر عندئذ بدل الفخر، ويحمد بدل المدح والمباهاة".
وتوصل شيخنا النورسى إلى أن نوازع الخير فى النفس البشرية مردها فى الغالبية الغالبة منها إلى القدر، وقد استثمر فى دعوة النفس الخيرة إلى التواضع والبعد عن الغرور وزيادة الاعتداد بالنفس الذى إذا زاد قد يخرجها عن طاعة الله، ويدفعها إلى الطغيان والخطأ، بينما نوازع الشر والرذيلة فى أعماق هذه النفس ودوافعها ذاتية، وتتعلق النفس إليها مستغلة لما يتاح لها من حرية تستوجب مسئوليتها، واستثمر ذلك فى دفع النفس المخطئة إلى التوبة لضمان عدم العودة إلى ارتكاب السيئات، وكان تخريجه هذا منهاجاً تربوياً رائعاً.

واستمع إلى جميل عبارته التى يقول فيها:

"إن الذى يعرف (أنا) على طبيعتها وعلى وجهها الصحيح، ويلزمها حدها، يدخل تحت بشارة (قد أفلح من زكاها)، إذا نسى (أنا) حكمة خالفه معتقدا فى نفسه إنه المالك، فقد خان الأمانة، ودخل ضمن النذير الإلهي (وقد خاب من دساها) .

وتأمل - أيضا - عبارته البالغة الوضوح، يقول:

"إن الله تعالى لما خلق الخيز المحض أعنى الملائكة، والشر المحض أعنى الشياطين، وما لا خير عليه ولا شر أعنى البهائم، اقتضت حكمة الفياض المطلق وجود القسم الرابع الجامع بين الخير والشر، إن انقادت القوة الشهوية والغضبية للقوة العقلية فاق البشر على الملائكة بسبب المجاهدة، وإن انعكس القضية صار أنزل من البهائم لعدم الضرر" .

وهكذا يضع النورسى من أسس التربية الإسلامية، محاربة شهوات النفس وطموحاتها، سبيلا لتطويعها للعمل الصالح، وهى عودة حقيقية وعملية إلى أسلوب القرآن الكريم فى تربية النفس البشرية .

والمحصلة لكل ما تقدم، أن المؤمن الكامل، المطمئن قلبه، يفوض أمر الكائنات كلها، ونفسه كذلك، إلى الله سبحانه وتعالى، فيتحمل المسؤولية، مستندا إلى الجزء الاختيارى الذى يعتبره مرجعا للسيئات، وينظر إلى القدر فى الحسنات والفضائل الصادرة عنه، لئلا يأخذه الغرور، فيشكر ربه بدل الفخر، ويرى القدر فى المصائب التى تنزل به فيصبر .

ومن بين ملامح رؤية النورسى الواضحة والعميقة لمسألة القدر والاختيار، أن الجزء الاختيارى، ينجى الإنسان من الشعور بعدم المسؤولية، لأن الله تعالى لما كلفه خيره، إذ أن التكليف لا يكون بلا اختيار، وهو - الجزء الاختيارى - لا ينافى القدر، بل القدر يؤيد الجزء الاختيارى، لأن

القدر نوع من العلم الإلهي، وقد تعلق العلم الإلهي باختيارنا، ولهذا يؤيد الاختيار ولا يبطله، فكل شيء - كبيرا أو صغيرا - يدخل في دائرة الوجود، فهو بقدر الله تعالى، والقدر هو علم الله تعالى، بما يقع في ملكه.

وهنا يصل بنا شيخنا إلى مسألة عقائدية كلامية ذات أهمية جلية لدى العلماء المحققين، وتمثل أعمق وأعضل مسألة لى القدر، وهي كيف يمكن التوفيق بين القدر والجزء الاختياري.

وتقدم لنا رسائل النور حلا لهذه المعضلة يتمثل في التالي:

أن عدم علمنا بكيفية التوفيق - بين القدر والجزء الاختياري - لا يدل على عدم وجوده، وأن كل إنسان يشعر بالضرورة أن له إرادة واختيارا في نفسه، وأن القدر يؤيد الجزء الاختياري، لأن القدر نوع من العلم الإلهي، وقد تعلق العلم الإلهي باختيارنا، ولهذا يؤيد الاختيار ولا يبطله.

وتدخلنا رسائل النور - وهذه إحدى سماتها التي تتميز بها - في حوار مع بعض الفرق الكلامية التي تناولت هذه المسألة، وتقدم رأيا تتميز به عن هذه الفرق، حين ترى أن القدر يتعلق تعلقا واحدا بالسبب وبالمسبب معا، فالإرادة تتعلق مرة بالمسبب ثم بالسبب مرة أخرى، أي أن هذا المسبب سيقع بهذا السبب، لذا يجب ألا يقال: ما دام موت الشخص الفلاني مقدرا في الوقت الفلاني، فما ذنب مني رميه ببندقية بإرادته الجزئية؟ إذ لو لم يرممه لمات أيضا؟

ويوضح لنا شيخنا النورسي لم يجب ألا يقال ذلك، يقول:

"لأن القدر قد عين موته ببندقية ذاك، فإذا فرض عدم رميه، عندئذ تفرض عدم تعلق القدرة فبم تحكم إذن على موته، إلا إذا تركت مسلك أهل السنة والجماعة، ودخلت ضمن الفرق الضالة التي تتصور قـدرا للسبب

وقدرا للمسبب، كما هو عند الجبرية، أو تنكر القدر كالمعتزلة أما نحن أهل الحق فنقول:

لو لم يرمه، فإن موته مجهول عندنا، أما الجبرية فيقولون، لو لم يرمه لمات أيضا، بينما المعتزلة يقولون، لو لم يرمه لا يموت".

٢ - الأسباب لا تأثير لها إيجادا ولا خلقا :

تظهرنا "رسائل النور" على أن الأسباب لا تعمل كيفما تشاء، حسب هواها وبلا بصيرة، بل تقوم بمهمتها وفق أمر يفرض عليها من الخالق عز وعلا، ويدعونا النورسى إلى تأمل قوله تعالى: (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم) فيقول:

تأمل (شاء) تجد أنها إشارة إلى أن الرابط بين السبب والمسبب إنما هي المشيئة والإرادة الإلهية، فالتأثير للقدرة، وما الأسباب إلا حجاب العزة والعظمة لئلا تباشر يد القدرة بالأمور الخسيسة فى ظاهر نظر العقل، والتصريح بلفظة (الله) إشارة إلى زجر الناس عن الإبتلاء بالأسباب والانغماس فيها، وأيضا لدعوة الأذهان إلى رؤية يد القدر خلف كل الأسباب.

وأما (لذهب) فإشارة إلى أن الأسباب ليست مسطرة ومسئولية على المسببات، حتى إذا رفعت بقيت المسببات فى جوف العدم يلعب بها يد التصادف وتشتتها بالاتفاق، بل يد القدرة حاضرة خلف الأسباب، ف (لذهب) رمز إلى اء الحواس الخمس الظاهرة ليست متولدة من الطبيعة، ولا لازمة لتجاويف السمع والبصر، بل إنما هى هداياه تعالى وعطاياه، وما التجاويف والأسباب إلا شرائط عادية.

ويعطينا النورسى أمثلة على أن الأسباب تقوم بمهمتها وفق أمر يفرض عليها، منها - أى من هذه الأمثلة - أى الآية الكريمة (قلنا يانار كونى بردا وسلاما على إبراهيم)، تبين معجزة سيدنا إبراهيم عليه السلام، ومن إشاراتها اللطيفة، أن النار - كسائر الأسباب - ليس أمرها بيدها، فلا تعمل كيفما تشاء حسب هواها وبلا بصيرة، تقوم بمهمتها وفق أمر يفرض عليها، فلم تحرق سيدنا إبراهيم لأنها أمرت بعدم الحرق، وأن للنار درجة تحرق ببرودتها، أى تؤثر كالاحتراق، فإله سبحانه يخاطب البرودة بلفظة "سلاما" بأن لا تحرقى أنت كذلك إبراهيم، كما لم تحرقه الحرارة، أى أن النار فى تلك الدرجة تؤثر ببرودتها كأنها تحرق، فهى نار وهى برد.

مثال آخر على أنه لا تأثير للأسباب قط، عندما ألقى بسيدنا يونس بن متى - عليه السلام - إلى البحر، فالتقمه الحوت، وغشيته أمواج هائلة، فداهمته الرهبة والخوف من كل مكان وانقطعت أمامه أسباب الرجاء وأسندت أبواب الأمل، كانت مناجاته الرقيقة وتضرعه الخالص الذكى: "لا إله إلا أنت سبحانك إلى كنت من الظالمين"، واسطة نجاة ووسيلة خلاص، وسر هذه المناجاة العظيم هو، أن الأسباب المادية قد هوت كلياً فى ذلك الوضع المرعب، وسقطت نهائياً، فلم تحرك ساكناً، ولم تترك أثراً، فلا ينجيه سبب، ولا يخلصه أحد، ولا يوصله إلى ساحل السلامة بأمان، إلا من ييده مقاليد الليل وزمام البحر والحوت معاً، ومن يسخر كل شىء تحت أمره، حتى لو كان الخلق أجمعين تحت خدمته عليه السلام ورهن إشارته فى ذلك الموقف الرهيب، ما كانوا ينفعونه بشىء.

وكل هذا يظهر بدهاء أن وراء حجاب الأسباب ربا كريما حكيما، رحيمًا، وأن ما نراه من أشياء ليست إلا من صنعه وإبداعه سبحانه، وأن الأسباب عاجزة عجزاً تاماً عن الخلق والإيجاد، إذ "كيف يتصور أن تكون

الأسباب الطبيعية البسيطة الجامدة التي لا شعور لها ولا اختيار قابلة لإيجاد الموجودات، ولاختراع أفرادها التي كل منها صنعة عجيبة من معجزات القدرة، فكل الأفراد مع سلاسلها تشهد بلسان حدوثها وإمكانها شهادة قاطعة على وجوب وجود خالقها جل جلاله.

وأما حكمة وضع الأسباب فتتمثل في كونها حجب ومرايا تصرف القدرة الإلهية؛ واستمع إلى النورسي يقول:

"يا أيها الفاضل المنغمس في الأسباب إن الأسباب حجاب تصرف القدرة، إذ العزة والعظمة تقتضيان الحجاب، لكن المتصرف الفعال هو القدرة الصمدانية، إذ التوحيد والجلال هكذا يقتضيان."

الفهرس

- تقديم ٨ - ٣
- الفصل الأول: مشكلة خلق العالم عند المعتزلة والأشاعرة ٣٦ - ٩
- (أ) تمهيد ٨٠ - ٣٧
- (ب) "شيئية المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة ٨٠ - ٣٧
- (ج) "حدوث العالم" عند الأشاعرة ٨٠ - ٣٧
- الفصل الثاني: الكندي ٨٠٠٠ راندا للفلسفة عند المسلمين ٨٠ - ٣٧
- (أ) تمهيد عن مكانة الكندي عند القدامى والمعاصرين ٨٠ - ٣٧
- (ب) "حدوث العالم" عند الكندي ٨٠ - ٣٧
- (ج) التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي ٨٠ - ٣٧
- (د) أدلة وجود الله عند الكندي ٨٠ - ٣٧
- (هـ) الوجدانية عند الكندي ٨٠ - ٣٧
- (و) السببية والعلية عند الكندي ٨٠ - ٣٧
- الفصل الثالث: الفارابي ٨٠٠٠ وهل هو أول فلاسفة المسلمين ٨١ - ١٢٦
- حقيقة؟ ٨١ - ١٢٦
- (أ) الفارابي ٨٠٠٠ تاريخا وآثارا ومكانة ٨١ - ١٢٦
- (ب) الخلق صدور وفيض عند الفارابي ٨١ - ١٢٦
- (ج) الاستدلال على وجود الله وبيان طبيعته تعالى وصفاته عند الفارابي ٨١ - ١٢٦
- (د) مفهوم العلية والعناية عن الفارابي ٨١ - ١٢٦
- الفصل الرابع: "خلق العالم" و "العلية" في فلسفة ابن سينا ١٢٧ - ١٦٠
- (أ) "صدور الموجودات" عن واجب الوجود عند ابن سينا ١٢٧ - ١٦٠
- (ب) "العلية" عند ابن سينا ١٢٧ - ١٦٠

الفصل الخامس: أبو حامد الغزالي ٠٠٠٠ نموذجاً لأصالة المفكر

٢٠٤ - ١٥٠

المسلم .

(أ) التاريخ والمكانة .

(ب) مؤلفاته .

(ج) إيجابية النقد في فكر الغزالي .

(د) الإطار العام لبناء الغزالي الصوفي .

(هـ) الأخلاق عند الغزالي .

(و) تعقيب .

هوامش .

مراجع الدراسة .

الفصل السادس: ابن باجه ٠٠٠ رائداً لفلاسفة المغرب العربي ٠ ٢٠٥ - ٢٢٢

(أ) تمهيد عن الحياة الفكرية في الأندلس .

(ب) ابن باجه ٠٠٠٠ تاريخاً وآثاراً ومكانة .

(ج) فلسفة ابن باجه .

٢٤٦ - ٢٢٣

الفصل السابع: الإلهيات في فلسفة ابن طفيل .

(أ) ابن طفيل ٠٠٠٠ نشأة وآثاراً ومنهجاً .

(ب) "قدم العالم وحدوثه" عند ابن طفيل .

(ج) "الاستدلال على وجود الله" و "صفاته" عند ابن طفيل .

(د) التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن طفيل .

٢٩٠ - ٢٤٧

الفصل الثامن: الاتجاه العقلي عند ابن رشد .

(أ) ابن رشد ٠٠٠٠ تاريخاً ونكبة ومكانة .

(ب) "قدم العالم" عند ابن رشد .

(ج) التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد .

(د) "السببية" عند ابن رشد.

الفصل التاسع: فلسفة الأخلاق في القرآن بمنظور رسائل

٢٩١ - ٢٢٢

النور.

(أ) النورسى الرجل والدور

(ب) مشكلة الشر في رسائل النور.

(ج) الإرادة الإنسانية بين القدر والجزء الاختيارى.

٣٢٣ - ٣٢٥

الفهرس.

Bibliotheca Alexandrina



0395937